Forschungen

zur

Christlichen Litteratur- und Dogmengeschichte.

Erster Band.

Zweites und drittes Heft.

Forschungen

zur

Christlichen Litteratur- und Dogmengeschichte.

Herausgegeben

von

Dr. A. Ehrhard
o. ö. Professor der Kirchengeschichte an der k. k. Universität zu Wien

und

Dr. J. P. Kirsch
o. ö. Professor der Patrologie und christlichen Archäologie an der Universität zu Freiburg (Schweiz).

Erster Band.

Zweites und drittes Heft:

D. Dr. Hugo Koch,

Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen.

Mainz,
Verlag von Franz Kirchheim.
1900.

Pseudo-Dionysius Areopagita

in seinen Beziehungen

zum

Neuplatonismus und Mysterienwesen.

Eine litterarhistorische Untersuchung

von

Hugo Koch

Doktor der Theologie und Philosophie, Repetent in Tübingen.

Mainz,

Verlag von Franz Kirchheim.

1900.

Imprimi permittitur.

Moguntiae, die 17. Aug. 1899

Dr. J. B. Holzammer,
Consil. eccl. et Can. Cap. Eccl. cathedr. Mog.

Mainzer Verlagsanstalt und Druckerei A.-G.

Meinem

hochverehrten Lehrer,

dem hochwürdigen Herrn

Dr. Franz Xaver von Funk,

o. ö. Professor der Theologie an der Universität Tübingen,
Ehrenritter des Ordens der württembergischen Krone,

in Dankbarkeit gewidmet.

Vorwort.

Nachfolgende Untersuchung beschäftigt sich mit dem grossen Unbekannten, um welchen Jahrhunderte streiten und der, wie eine Sphinx, der Theologie immer wieder Rätsel aufgegeben, Pseudo-Dionysius Areopagita. Angesichts der Resultate dieser Untersuchung dürfte es angezeigt sein, einige Worte der Verteidigung vorauszuschicken. Es ist ja überhaupt schon gesagt worden, dass man zu den Büchern eine Vorrede schreibe, um der üblen Nachrede zu entgehen. Diese kann einen heutzutage umsomehr treffen, als in der wissenschaftlichen Welt so verschiedene Strömungen herrschen, dass selbst auf demselben principiellen Standpunkte stehende Schulen sich demnächst, wie ein gelehrter Bollandist geschrieben hat, nicht mehr verstehen.

Selbstverständlich lag es nicht in der Absicht des Verfassers, die sog. dionysischen Schriften an Zeit und Ansehen möglichst herabzudrücken — so wenig als das Gegenteil. Wenn trotzdem die Auktorität des angeblichen „gravissimus pater“ nicht steigt, so liegt die Schuld nicht an dem, der lediglich die litterarhistorischen Verhältnisse zu eruieren und konstatieren sucht. Nihil veritas erubescit nisi solummodo abscondi. Dieses Wort Tertullians (c. Valent. c. 3) hat mir der nunmehr heimgegangene Hipler seiner Zeit geschrieben, als er den pseudepigraphischen Charakter der Areopagitica anerkannte.

Der Gedanke, Ps.-Dionysius mit dem Neuplatonismus und speziell mit Proklus in Verbindung zu bringen,

ist keineswegs neu. Neu aber dürfte die genaue Untersuchung und Vergleichung sein, wodurch, nicht allein in der Lehre vom Bösen, an die Stelle des verzweifelt allgemeinen „Neuplatonisch“ oder „Nach Proklus“ ein konkreter und spezieller Abhängigkeitsnachweis tritt. Auch die Mysterienfrage hat man bisher, von der verfehlten Baumgarten-Crusius'schen Hypothese abgesehen, kaum nebenbei in die areopagitische Frage hereinspielen lassen.

Dionysius wird der Vater der Mystik genannt und er ist es. Was die Väter vor ihm an mystischem Gehalte haben, sind doch mehr Ansätze. Dionysius ist prinzipieller und systematischer Mystiker und speist die ganze orientalische Kultusmystik, seit Scotus Erigena auch die abendländische Litteratur. Es wird im Folgenden manches mystische Material zur Sprache kommen, und unter diesem Gesichtspunkte betrachtet dürfte die Untersuchung zugleich einen Beitrag liefern zur Entstehungsgeschichte der christlichen Mystik und ihrer Litteratur, die sich nicht aus der heiligen Schrift allein heraus entwickelt hat, sowie zum vielbehandelten Kapitel vom „Griechentum und Christentum“.

Es erübrigt mir noch, meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Professor Dr. von Funk, für die Güte, mit der er meine Studien angeregt und gefördert hat, innigsten Dank zu sagen, ebenso der hochwürdigen katholisch-theologischen Fakultät unserer Eberhardo-Carolina für die mir auf Grund dieser Arbeit und eines examen rigorosum erteilte Doktorwürde.

Tübingen, Juli 1899.

Der Verfasser.

Inhaltsangabe.

Seite

Einleitung. Zum Stande der Areopagitischen Frage . . 1—8

I. Teil.

Pseudo-Dionysius und der Neuplatonismus.

1. Kapitel.

Schriftstellerische Beziehungen formeller Art.

§ 1. Schrifttitel . . . . . 9—13
§ 2. Aporien- und Briefform . . . . . 13—18
§ 3. Die Vision des Karpus Ep. 8, 6 . . . . . 18—27
§ 4. Eingangs- und Übergangsformeln . . . . . 27—34
§ 5. Schlussformeln . . . . . 34—37
§ 6. Theologen, Theologie und Logien . . . . . 38—49
§ 7. Lehrer und Führer . . . . . 49—62

2. Kapitel.

Anlehnung an den Neuplatonismus in einzelnen philosophischen und theologischen Anschauungen.

§ 8. Die Schönheit . . . . . 63—66
§ 9. Die Liebe . . . . . 66—72
§ 10. Die Erkenntnis Gottes und der Engel . . . . . 72—74
§ 11. Gottes Wirksamkeit und Vorsehung . . . . . 74—86
§ 12. Die göttliche Gerechtigkeit . . . . . 86—91

II. Teil.

Pseudo-Dionysius und das Mysterienwesen.

3. Kapitel.

Mysterienterminologie und Mysterienbräuche.

§ 13. Zum Stand der Frage . . . . . 92—97
§ 14. Mystagogie und Telesiurgie . . . . . 97—103
§ 15. Die Überlieferung und die Gesetze . . . . . 103—108
§ 16. Die Geheimhaltung der Lehre . . . . . 108—123
§ 17. Mystisches Ruhen und Schweigen . . . . . 123—134

4. Kapitel.

Mystische Zustände.

Seite

§ 18. Mystisch-ekstatisches Schauen und Einswerden . . . 135—174
§ 19. Die drei Wege . . . . . 174—178
§ 20. Die Gebetstheorie . . . . . 178—190
§ 21. Die Vergottung . . . . . 190—197

5. Kapitel.

Symbolik und Allegorie.

§ 22. Die philosophische und die mystische Überlieferung . 198—207
§ 23. Kataphatische und apophatische Theologie. . . . . 208—212
§ 24. Bilder und Vorhänge . . . . . 213—224
§ 25. Die göttlichen Namen . . . . . 224—230
§ 26. Allegorie der Mitteilung . . . . . 230—236
§ 27. Die Sonne . . . . . 236—242
§ 28. Haus und Mischkrug . . . . . 242—246
§ 29. Das Siegel . . . . . 246—249
§ 30. Trunkenheit und Schlaf . . . . . 249—251
§ 31. Zeit und Ewigkeit . . . . . 251—252
§ 32. Kuss und Freude . . . . . 252—255
§ 33. Schlusswort . . . . . 255—260
Personen- und Sachregister . . . . . 261—265
Griechisches Wortregister . . . . . 266—276

Einleitung.

Zum Stande der Areopagitischen Frage.

In den merkwürdigen Zeiten des Kampfes zwischen Griechentum und Christentum, speziell der neuplatonischen Philosophie und der christlichen Theologie, beschuldigte man einander der Entlehnung oder, wie man auch weniger zart sich ausdrückte, des Diebstahls. Bei Eusebius H. E. VI, 19 geht der erbitterte Christenfeind Porphyr (im dritten seiner fünfzehn Bücher gegen die Christen) mit Origenes, den er als jungen Mann selber kennen gelernt hatte, in strenges Gericht und stellt dessen Verhalten dem des Ammonius Sakkas gegenüber. Dieser habe, obwohl von christlichen Eltern geboren und erzogen, sogleich die gesetzliche Staatsreligion angenommen, sobald er sich mit dem Denken und der Philosophie befasst habe. Origenes aber, als Hellene und in hellenischer Bildung aufgewachsen, habe sich zum βαρβαρικὸν τόλμημα des Christentums verirrt und seine Kraft in dessen Dienst gestellt, sei indes in seinen wissenschaftlichen Ansichten Hellene geblieben, indem er den Hellenismus den ausländischen (jüdisch-christlichen) Mythen unterschob. Stets habe er sich mit Plato beschäftigt und mit den Schriften des Numenius, Kronius, Apollophanes, Longinus, Moderatus, Nikomachus; auch den Stoiker Chäremon und den Cornutus habe er herangezogen. Von ihnen habe er die Methode, wie sie die griechischen Mysterien erklärten, sich angeeignet und dieselbe auf die Schriften der Juden angewandt. So der

Neuplatoniker[1]. Umgekehrt waren die Kirchenväter gerne geneigt, den Wahrheitsgehalt der heidnischen Philosophie von einer Benützung der hl. Schriften und Überlieferungen herzuleiten. So sagt der hl. Basilius, die ausserchristlichen Philosophen hätten die Logoslehre aus der Schrift genommen; denn der Teufel sei ein Dieb und verrate seinen Interpreten christliche Lehren[2].

Das sind beiderseits Übertreibungen und die Wahrheit liegt in der Mitte. Bezüglich des Verhältnisses von Neuplatonismus und Christentum hat man sich im allgemeinen dahin verständigt, dass eine Wechselwirkung stattgefunden hat, wobei freilich im einzelnen Falle die Entscheidung darüber schwerfällt, wer der gebende Teil sei und wer der empfangende. Man ist überrascht, wenn im Buche de mysteriis 5,26 unter die Wirkungen des Gebetes die Vermehrung und Stärkung von Liebe, Hoffnung und Glaube gerechnet wird, wenn Proklus de malorum subsistentia I, 218 (Cousin) von einem divinum *lumen ex lumine* in abditis ente mit Bezug auf die den Göttern zunächststehenden Engel redet (vergl. I, 259 lumen ex lumine et claritas et potentia), wenn er im Kommentar zum Parmenides IV, 177 sq. die Frage erörtert, ὅπως ἥνωται τὰ νοητὰ ἀσυγχύτως καὶ ὅπως αὖ διακέκριται πάλιν ἀδιαιρέτως (vergl. in Parm. VI, 17 ἀσύγχυτον ἕνωσιν).

Gerade auf Proklus, dem letzten Neuplatoniker von Bedeutung (410—485), ruhte in alter und neuer Zeit der Verdacht, die dionysischen Schriften in ergiebigster Weise benützt zu haben. So lange man den von Paulus

---

1 Kleffner, Porphyrius der Neuplatoniker und Christenfeind 1896 S. 53 f.

2 Ex scholiis diligentissimi cuiusdam viri, Migne ser. gr. IV, 21 sqq. Ebenso sagt Gregor von Nyssa in Eccles. hom. 6. Migne 44, 697 D: κλέπται τάχα τῶν ἡμετέρων γενόμενοι. Ähnlich auch Eusebius und längst vorher Justin der Martyrer. Vergl. Otten, Einleitung in die Geschichte der Philosophie 1895 S. 16 und 20. Mausbach, Christentum und Weltmoral 1897 S. 15.

bekehrten Areopagiten Dionysius für den Verfasser jener Schriften hielt, musste man naturgemäss das Verhältnis so statuieren und Suidas hat s. v. Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης dieser Anschauung markanten Ausdruck verliehen. Offen wurde die Frage wieder, als man erkannt hatte, dass jene Schriften nach Form und Inhalt unmöglich dem apostolischen Zeitalter angehören können. Jetzt konnte man jenes Verhältnis leicht umkehren, wie es auch in der That, namentlich in philosophischen und philologischen Kreisen, geschah. Hand in Hand damit ging die Erkenntnis, dass die Schriften pseudepigraphischen Charakter an sich tragen, d. h. dass ihr Verfasser die Rolle des apostolischen Dionysius spielt, dass er ein Schüler Pauli sein will, ein Zeitgenosse und Bekannter des Timotheus und Titus und anderer Persönlichkeiten der apostolischen Zeit, namentlich auch des hl. Johannes, welchem der 10. Brief die baldige Befreiung aus der Verbannung auf Patmos verkündet, dass er die Sonnenfinsternis beim Tode Jesu gesehen (Ep. 7, 2) und dem Hinscheiden der sel. Jungfrau Maria beigewohnt haben will (DN. 3, 2).

So stand die Frage im Allgemeinen, als Hipler[1] in dieselbe eingriff. Seine bestechend und scharfsinnig verteidigte These, welche die Schriften des pseudepigraphischen Charakters zu entkleiden und als ihren Verfasser einen in der Mitte des vierten Jahrhunderts lebenden Dionysius zu erweisen suchte, fand bei katholischen und protestantischen Theologen grossen An lang. Dies war natürlich auch für die Proklusfrage verhängnisvoll und es musste Proklus wieder als Benützer der Areopagitica gelten. Unter den relativ wenigen Gelehrten, welche den pseudepigraphischen Charakter der dionysischen Schriften und ihre Abhängigkeit von Proklus festhielten, standen v. Funk, Krüger und Gelzer oben an. Den Stand der Frage nach diesen beiden Seiten habe ich in

[1] Dionysius der Areopagite. Untersuchungen über Echtheit und Glaubwürdigkeit der unter diesem Namen vorhandenen Schriften 1861.

der Theol. Quartalschrift 1895 S. 353 ff. und im Philologus 1895 S. 438 ff. dargelegt.

In der erstgenannten Abhandlung wurde der pseudepigraphische Charakter der Schriften verteidigt[1] und in der zweiten dargethan, dass der Verfasser in seiner Untersuchung über das Böse DN. 4, 18—33 das Buch des Proklus de malorum subsistentia (Cousin I, 197—288) ausgeschrieben hat. Zu demselben Resultate gelangte gleichzeitig Stiglmayr S. J. im Historischen Jahrbuch 1895 S. 253—73 und 721—48. Auch in seiner Programmarbeit über das Aufkommen der pseudodionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Litteratur (Feldkirch 1895) wies der gelehrte Jesuit S. 25—34 auf mannigfache Beziehungen zwischen Dionysius und Proklus hin. Dass aber der Verfasser der Dionysiaca der apostolische Dionysius sein will, steht auch für Stiglmayr fest.

Auf diese Beweisführungen hin gab Hipler, der vor kurzem verstorbene Nestor der Dionysius-Forschung, seine These brieflich auf. Die beiden Gelehrten aber, welche dieselbe mit grosser Begeisterung aufgegriffen und auf ihr weitergebaut haben, wollen trotzdem das Gebäude noch retten: Dräseke auf protestantischer, Nirschl auf katholischer Seite. Ihre erneute Argumentation habe ich in der Römischen Quartalschrift 1898 S. 363 ff. zu entkräften gesucht. Daselbst ist auch die seither über unsere Frage erschienene Litteratur verzeichnet und die Stellung charakterisiert, welche andere inzwischen zu ihr genommen haben. Im Interesse der Kürze muss ich einfach darauf verweisen.

Gegenüber den von Stiglmayr und mir nachgewiesenen Übereinstimmungen zwischen Dionysius und Proklus recurriert Dräseke auf neuplatonisches, in der Hauptsache von Plotin stammendes, Gemeingut oder er lässt im Anschluss an Albert

[1] Eine das Klemenscitat betreffende Ergänzung Th. Qu.-Schr. 1896 S. 290 ff.

Jahn[1] Proklus aus Dionysius und diesen zumeist direkt aus Plato schöpfen. Der greise Berner Gelehrte hat aber früher das umgekehrte Verhältnis angenommen und die Änderung seiner Anschauung beruht nicht etwa auf näherer und eingehenderer Vergleichung der beiden Schriftsteller, sondern lediglich auf der Hipler-Dräseke'schen Argumentation (vergl. sein Vorwort S. VII).

Der von Dräseke betretene, angesichts der frappanten Koincidenzen zwar an sich schon die Verlegenheit verratende, Ausweg bestärkte mich in dem Plane, welcher sich mir nach längerer Beschäftigung mit Proklus aufgedrängt hatte, die dionysischen Schriften nicht allein mit diesem, sondern auch mit der übrigen neuplatonischen Litteratur zu vergleichen. Hiebei zeigte sich, dass Pseudo-Dionysius zwar viel neuplatonisches Gemeingut verwertet, aber auch spezifisch proklische Termini, und Gedanken, und dass er auch ersteres gerne in proklischer Formulierung und Nuancierung bietet. Dass das Verhältnis gerade so und nicht etwa umgekehrt ist, lässt sich, abgesehen vom ganzen Gange der Entwicklung, aus verschiedenen Indicien erkennen. Manches, was bei Proklus seine richtige Stelle hat, nimmt sich bei Pseudo-Dionysius aus wie entlehnter Federnschmuck und es ist ihm nicht immer gelungen, den christlichen Glaubensgehalt ganz korrekt in neuplatonische, speziell proklische Denkformen zu giessen, was ja auch an sich unmöglich ist. Nicht selten ist die dionysische Gedankenfolge nur verständlich, wenn wir Proklus heranziehen, den der christliche Mystiker oft genug noch zu steigern und zu überbieten sucht. Es wird im Folgenden darauf jeweils aufmerksam gemacht werden.

Der Verfasser des dionysischen Schriftencyklus wird auf dem Titelblatt Pseudo-Dionysius Areopagita genannt und ich

[1] Dionysiaca. Sprachliche und sachliche Platonische Blüthenlese aus Dionysius dem sog. Areopagiten. Altona und Leipzig 1889. Diese Schrift ist künftig gemeint, wenn einfach „Jahn" citiert wird.

glaube die Berechtigung dazu in den früheren Untersuchungen nachgewiesen zu haben. Sie ergiebt sich aus einer unbefangenen Prüfung der bezüglichen Stellen. Bestätigen sich die Resultate der folgenden Untersuchung, so ist die Unmöglichkeit der Dräseke-Nirschl'schen Datierung vollends evident und damit fällt auch die „Ehrenrettung", welche auf jener Datierung sich aufbaut, gänzlich dahin. Es zeigt sich auch, was von Kraftsprüchen zu halten ist, wie sie neuerdings im Commer'schen „Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie" XII. B. 4. H. S. 483—94 gemacht wurden, wo es unter anderem S. 492 heisst: „Dionysius hat keine einzige Behauptung, welche dem Neuplatonismus angehört." Angesichts der Kapuzinerpredigt aber, welche am genannten Orte und in Fortsetzung im XIII. B. 1. H. S. 82—106 über Stiglmayr und mich ergeht, ist die Bekehrung derer, welche an die Echtheit der Areopagitica glauben, kaum zu erhoffen.

Der Kürze wegen wird übrigens unser Mystiker im Folgenden einfach Dionysius genannt, bezw. mit D. bezeichnet werden, Proklus mit Pr. Auch die dionysischen Schriften werden kurz so angegeben: CH. = de coelesti hierarchia, EH. = de ecclesiastica hierarchia, DN. = de divinis nominibus, MTh. = de mystica theologia, Ep. = epistula. Ich benütze den Migne'schen Abdruck (ser. gr. III—IV) der Venediger Ausgabe von 1755/56.

Da die nachproklischen Neuplatoniker im Wesentlichen über den Rahmen, den „der Scholastiker des Neuplatonismus" gezogen, nicht hinausgehen und nichts Originelles bieten, so wurden sie nicht eigentlich mehr berücksichtigt. Zudem werden die Areopagitica von Andreas von Cäsarea, welcher nach Diekamps Nachweis (Hist. Jahrbuch 1897 S. 1—36) in den Jahren 515—20 geschrieben hat, bereits citiert. Dagegen war es sehr häufig notwendig, auf Plato zurückzugehen, zumal da Jahn und Dräseke sich gerne auf ihn als direkten Gewährsmann des Dionysius berufen. Grosse Dienste leistete das Lexicon Platonicum von Ast I—III, Leipzig 1835/38,

welches künftig kurz mit „Ast" citiert wird. Auch Philo wurde herangezogen, da es nicht an Versuchen fehlte, den christlichen Mystiker aus ihm allein zu erklären. Ich benützte die Ausgabe von Richter (Leipzig 1828), citiere aber, wie gewöhnlich geschieht, die Seitenzahl der Mangey'schen Edition, welche Richter ebenfalls angiebt. Die bis jetzt erschienenen drei Bände der Kohn-Wendland'schen Ausgabe (1896/98) wurden übrigens auch eingesehen. Wie sich zeigen wird, liefert auch die zum grössten Teil aus der neupythagoreisch-platonischen Schule stammende hermetische Litteratur nicht uninteressante Parallelen.

Die Neuplatoniker werden nach folgenden Ausgaben citiert:

Plotini Enneades, rec. H. F. Mueller I—II, Berlin 1878/80. Gleichzeitig gab Müller auch eine Übersetzung der Enneaden heraus, die ich ebenfalls benützte.

Porphyrii Sententiae, ed. Dübner, in der Ausgabe von Plotins Enneaden von Creuzer und Moser. Paris 1855.

Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae, ed. Wolff. Berlin 1856.

Porphyrii opuscula selecta, iterum ed. Nauck. Leipzig 1886. Enthält: vita Pythagorae, de antro Nympharum, de abstinentia libri IV, ad Marcellam.

Jamblichi Protrepticus, ed. Pistelli. Leipzig 1888.

Jamblichi in Nicomachi arithmeticam introductionem liber, ed. Pistelli. Leipzig 1894.

Jamblichi de communi mathematica scientia liber, ed. Festa. Leipzig 1891.

Jamblichi de mysteriis liber, rec. Parthey. Berlin 1857.

Procli Opera, ed. Cousin t. I—VI. Paris 1820/27; enthält die drei nur noch lateinisch erhaltenen Schriften de providentia et fato, de decem dubitationibus circa providentiam und de malorum subsistentia[1], ferner die Kommentare in primum Alcibiadem und in Parmenidem.

1 Die lateinische Übersetzung, welche sich wörtlich ans griechische Original hält, stammt von Wilhelm von Mörbecke, Erzbischof von

Procli Institutio theologica in der oben genannten Ausgabe von Creuzer und Moser, citiert mit ITh. und Kapitelangabe.

Procli in Platonis Theologiam libri sex, interpr. Aemilius Portus. Hamburg 1618. Da die Kapitelbezeichnung in dieser Ausgabe sehr mangelhaft und unzuverlässig ist, gebe ich stets noch die Seitenzahl an und citiere kurz Pl. Th.

Procli in Platonis Politicen difficiliorum quaestionum omnium enarratio, ed. Grynaeus. Basel 1534. Dazu:

Procli commentariorum in Rempublicam Platonis partes ineditae, ed. Rud. Schöll. Berlin 1886. (Anecdota varia Graeca et Latina ed. Schöll et Studemund vol. II). Zur Unterscheidung citiere ich erstere Ausgabe in Polit., letztere in Remp. Das ὑπόμνημα Πρόκλου εἰς τὸν ἐν Πολιτείᾳ τοῦ Πλάτωνος μῦθον wurde auch von Pitra herausgegeben, Analecta sacra et classica spicilegio Solesmensi parata tom. V. Paris und Rom 1888.

Procli commentarius in Platonis Timaeum, rec. Schneider. Breslau 1847. Vor den Seitenzahlen bei Schneider gebe ich die von ihm ebenfalls am Rande verzeichneten Seitenzahlen und Zeilendekaden (A, B etc.) der Basler Ausgabe (1534) an.

Ex Procli scholiis in Cratylum Platonis excerpta, ed. Boissonade. Leipzig 1820.

Hermiae scholia in Phaedrum, ed. Ast. Leipzig 1810.

Korinth. Derselbe widmete sonst auf Anregung des hl. Thomas von Aquin. seines Ordensgenossen, namentlich Aristoteles seine Übersetzerthätigkeit.

I. Teil.

Pseudo-Dionysius und der Neuplatonismus.

1. Kapitel.

Schriftstellerische Beziehungen formeller Art.

§ 1.

Schrifttitel.

Die für die Metaphysik des Dionysius bedeutsamste Schrift trägt den Titel περὶ θείων ὀνομάτων, und dass dieser Titel vom Autor selber stammt, erhellt aus Stellen wie DN. 1, 1. MTh. 2 u. 3. Es ist ein neuplatonischer Schrifttitel, dessen Quelle im platonischen Dialog Cratylus liegt. Hier wird nämlich die berühmte Streitfrage erörtert, ob die Sprache Natur- oder Kunstprodukt, ob sie φύσει oder θέσει entstanden sei und dabei werden (401 B sqq.) auch die Götternamen in den Bereich der Betrachtung gezogen und in kühnen Etymologien erklärt. Darnach schrieb Porphyrius ein Werk περὶ θείων ὀνομάτων[1], ebenso findet sich im Buche de mysteriis von Jamblich bezw. einem Manne seiner Schule[2], eine Erörterung über die θεῖα ὀνόματα (I, 4) und Theodor von Asine, der Schüler Porphyrs und Jamblichs, ervfsste wieder eine eigene, von Proklus Pl. Th. IV, 16. p. 215 citierte Schrift περὶ ὀνομάτων. Proklus redet in Remp. p. 32 (ed. Schöll)

1 Vergl. Kleffner, Porphyr S. 92.

2 Vergl. darüber Zeller, Die Philosophie der Griechen. 3. Aufl. 1881. III. Teil. 2. Abteilung. S. 715 f. Dieser Band ist gemeint, wenn künftig einfach »Zeller« citiert wird.

von den θείων καὶ μυστικῶν ὀνομάτων δυνάμεις, ebenso in Parm. IV, 40: τῶν ἱερατικῶν ὀνόματα τῶν θεῶν κατὰ τὴν ἑαυτῶν μυστικὴν ἑρμηνείαν ἐκδεδωκότων (vergl. VI, 31 Pl. Th. I, 29 p. 69 sq.) — gerade das will D. auch geben, eine mystisch-allegorische Interpretation der Gottesnamen. Wie D. auch inhaltlich von Pr. abhängig ist, soll unten im Kapitel über die Symbolik und Allegorie gezeigt werden, wo ein eigener § von den göttlichen Namen handelt. Hier kommt nur der Titel in Betracht. Auch in der Welt der Zauberei und Theurgik spielen die hl. Gottesnamen in alter und neuer Zeit eine grosse Rolle[1]. Dieterich macht in seinem »Abraxas«, Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums 1891 S. 160 im Anschluss an das achte und zehnte pseudepigraphisch-mystische Buch Mosis περὶ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἁγίου in A. 1 die flüchtige Bemerkung, dass περὶ τοῦ ἁγίου ὀνόματος ein häufiger Titel sei, z. B. Plut. de Is. et Os. cap. 61: ἐν δὲ ταῖς Ἑρμοῦ λεγομέναις βίβλοις ἱστοροῦσι γεγράφθαι περὶ τῶν ἱερῶν ὀνομάτων. Im Pap. Paris. v. 886 heisst es: τὰ ὀνόματα, ἃ ἔγραψεν ἐν Ἡλιουπόλει ὁ τρισμέγιστος Ἑρμῆς ἱερογλυφικοῖς γράμμασι[2].

Dionysius will eine συμβολικὴ θεολογία verfasst haben, deren Inhalt er MTh. 3 skizziert. Auch Proklus schrieb, wie er in Remp. p. 59 sagt, περὶ μυθικῶν συμβόλων mit ähnlichem Inhalt. Unten hierüber mehr. Seinen Lehrer Hierotheus lässt D. θεολογικαὶ στοιχειώσεις verfassen (DN. 2, 9. 3, 2), er selber will θεολογικαὶ ὑποτυπώσεις geschrieben haben (DN. 1, 1 u. 5. MTh. 3) — von Proklus besitzen wir noch eine στοιχείωσις θεολογική, das Pendant zu seiner ebenfalls noch erhaltenen στοιχείωσις φυσική oder περὶ κινήσεως (ed. Grynäus. Basel 1531). Mit den »theologischen Grundlinien« des D. ist es eine eigentümliche Sache. DN. 3, 2 entschuldigt er sich, warum er trotz der vortrefflichen θεο-

[1] Proklus sagt in Alcib. II, 312: τὰ ἄρρητα ὀνόματα τῶν θεῶν ὅλον πεπλήρωκε τὸν κόσμον, ὥσπερ οἱ θεουργοὶ λέγουσιν.

[2] Dieterich, Papyrus magica Musei Lugdunensis Batavi, Jahrb. f. klass. Phil. 16. Suppl. Bd. S. 753.

λογικαὶ στοιχειώσεις seines Lehrers selber auch noch schriftstellerisch thätig gewesen sei und ἄλλας τε καὶ τὴν παροῦσαν Θεολογίαν (d. h. die »göttlichen Namen«) geschrieben habe. Diese Entschuldigung gehört nicht in die »göttlichen Namen«, die ja von Hierotheus nicht behandelt wurden, sondern in die nach des D. Angaben vorher verfassten Θεολογικαὶ ὑποτυπώσεις [1], welche am meisten als Konkurrenzschrift erscheinen müssten. Die Annahme aber, dass dort eventuell auch eine Entschuldigung gestanden sein könne, ist durch die Formulierung derselben an unserer Stelle ausgeschlossen.

DN. 4, 15—17 citiert D. aus den in Prosa gehaltenen ἐρωτικοὶ ὕμνοι seines Lehrers einige Stellen, welche seinen eigenen Gedanken und Wendungen gleichen wie ein Ei dem andern. »Hymnen« waren damals im Schwunge. Die orphische Hymnenlitteratur feierte in den Zeiten des Neupythagoreismus und Neuplatonismus eine vorübergehende Auferstehung [2]. Synesius von Cyrene, der Schüler der unglücklichen Hypatia, dichtete Hymnen, welche, mit Ausnahme des siebten und neunten, mehr Neuplatonismus als Christentum atmen [3]. Im Poemander (ed. Parthey 1854) stimmt Hermes Trismegistus 13, 17 eine an die Psalmen erinnernde ὑμνῳδία κρυπτή an. Auch Proklus dichtete Hymnen (ed. Ludwich 1897). CH. 7, 4 sagt D., dass er ein Werk περὶ τῶν θείων ὕμνων geschrieben habe. Hipler bezeichnet die Schrift missverständlich als »göttliche Hymnen« und sagt, sie reihe sich den übrigen Schriften gewissermassen ergänzend an, »indem sie das Lob Gottes, das im Zustande der Glorie die Seligkeit der himmlischen Hierarchie bilden wird, schon hier anzustimmen und zu antizipieren versucht« (Dion. d. Ar. S. 76). Bardenhewer nennt sie ebenfalls kurz »göttliche Hymnen« (Patrologie S. 285), wie ich selber Th. Quart.-Schr. 1895 S. 365 u. 367. Es sind

---

1 Vergl. Th. Qu.-Schr. 1895 S. 362 ff.

2 Gruppe, Die griechischen Kulte und Mythen 1887 I, 534 f.

3 Migne, P. Gr. 66, 1587—1616. Proben bei Engelhardt, die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius 1823 I, 217—32.

aber nicht Hymnen gemeint, welche D. dichtete, sondern Erklärungen (ἀνεπτύξαμεν) der »höchsten Lobpreisungen der himmlischen Geister«, d. h. der in der Schrift vorkommenden Lobgesänge der Engel, von denen er an der genannten Stelle die bei Ezech. 3, 12 und Jes. 6, 3 ausdrücklich erwähnt[1]. Zwar steht im cod. Palat. 39 f. 138 ein Hymnus mit der Überschrift: τοῦ ἁγίου Δεονυσίου (sic!) ὕμνος θεῖος διὰ στίχων ἡρωικῶν (Pitra, Anal. sacr. II. p. XLVI), derselbe wird aber sonst fast allgemein dem hl. Gregor von Nazianz zugeschrieben. Nur Jahn machte kürzlich den Versuch, ihn dem Proklus zu vindicieren, fand aber, mit Ausnahme von Seiten Dräsekes, keine Zustimmung (vgl. Eudociae Procli Claudiani carminum reliquiae, rec. Ludwich, p. 121 sq.).

Die Schrift über die göttlichen Hymnen erregt wieder starken Verdacht. D. schreibt eine »himmlische Hierarchie«. DN. 4, 2 erwähnt er eine Schrift »über die Eigenschaften und Ordnungen der Engel«. Man meint, diese beiden Werke müssen notwendig identisch sein. D. bezeichnet ja CH. 5 als Aufgabe vorliegender Schrift, »die in den hl. Schriften geoffenbarten Eigenschaften jeder einzelnen himmlischen Ordnung zu betrachten[2].« Wie ich Th. Quart.-Schr. 1895 S. 363 gezeigt habe, geht aber aus den übrigen Verweisungen des D. hervor, dass die »himmlische Hierarchie« nach und das Buch »über die Ordnungen und Eigenschaften der Engel« vor der »symbolischen Theologie« verfasst sein will. Dies ist ein offenkundiger Widerspruch. Nun will er noch die Lobgesänge der Engel in einer eigenen Abhandlung erläutert haben und zwar vor der himmlischen Hierarchie, wiewohl dieselben als Offenbarungen der den Engeln zukommenden

1 So Hipler selber De theologia librorum, qui sub Dion. Areop. nomine ferunter. Part. III. p. 10. (Braunsberg 1878). Auch die Schrift »über die göttlichen Namen« ist eine Erläuterung der in der Schrift gebrauchten Gottesnamen (DN. 1, 1 τὴν τῶν θείων ὀνομάτων ἀνάπτυξιν), wie die oben genannten Neuplatoniker in den bezüglichen Schriften die bei Homer, Hesiod, Orpheus u. a. vorkommenden Götternamen erklärten.

2 τάξεις und ἰδιότητες bei Proklus Pl. Th. I, 2 p. 3 und I, 4 p. 9.

»allerhöchsten Erleuchtung« (CH. 7, 4) gerade in diese Schrift hineingehören oder im Anschluss an dieselbe ihre Erklärung finden sollten. In der »himmlischen Hierarchie« ist immer wieder von der Erleuchtung die Rede und dem Wege, den sie durch die verschiedenen Engelsreihen hindurch nimmt.

Dieser Widerspruch ist ein deutlicher Fingerzeig, dass Daillée und Engelhardt[1] im Recht sind, wenn sie die »verlorenen« Schriften für Fiktion erklären.

§ 2.

Aporien- und Briefform.

Es war namentlich in neuplatonischen Kreisen Schriftstellermethode, die Erörterungen an wirkliche oder fingierte, schriftliche oder mündliche Anfragen (ἐρωτήσεις, ἀπορίαι) zu knüpfen. Die Neuplatoniker hatten diese Form aus der peripatetischen Schule[2] herübergenommen.

Plotin löst Enn. IV, 3—5 ἀπορίας περὶ ψυχῆς und gebraucht einleitend das Wortspiel: ὅσα ἀπορήσαντας δεῖ εἰς εὐπορίαν καταστῆναι. Der Peripatetiker Alexander von Aphrodisias schrieb φυσικῶν καὶ ἠθικῶν ἀποριῶν καὶ λύσεων βιβλία. Der Kommentar des Porphyr zu den Kategorien des Aristoteles[3] hat ebenfalls die Form κατὰ πεῦσιν (ἐρώτησιν) καὶ ἀπόκρισιν, immer wieder ist von λύσις τῆς ἀπορίας die Rede[4]. Das Buch de mysteriis ist die Antwort des Abammon auf die ἀπορήματα, welche Porphyr dem Anebo schriftlich vorgetragen hatte[5]. Auch Dexippus verfasste ἀπορίας καὶ λύσεις εἰς τὰς Ἀριστοτέλους κατηγορίας. Proklus schreibt de providentia et fato ad Theodorum Mechanicum, welcher ihm die von ihm und anderen gehegten

---

1 Die angebl. Schr. d. A. D. I, 21.

2 E. Rohde, Psyche (2. A. 1898) schreibt II, 309 A. 2: »Theophrast discutirt, nach der Aporienmanier der Schule, die Dunkelheiten und Schwierigkeiten der Lehre vom νοῦς.«

3 ed. Busse 1887. Commentaria in Aristotelem Graeca IV. 1

4 Z. B. p. 85. 149. 130. Ahnlich in den Quaestiones Homericae ad Il. ed. Schrader p. 90. 141. 161. 248. ad Odyss. p. 35. 61.

5 Vergl. 4, 5. 6, 1. 3. 5. 1, 9.

Bedenken vorgetragen hatte, die andere, die Vorsehung betreffende, Schrift löst zehn ἀπορήματα[1].

Ähnliches finden wir in der hermetischen Litteratur. In der κόρη κόσμου[2] fordert Isis ihren Sohn Horos, wenn sie eine Frage beantwortet hat, immer wieder auf: »Mein Sohn, wenn du etwas anderes wissen willst, frage mich!« Auch in anderen hermetischen Schriften sind die Dialoge mehr Scheindialoge. Nichts findet sich in ihnen von dem kunstreichen Bau und der feinen Entwickelung platonischer Dialoge, die Disputanten legen nicht ihre eigenen Anschauungen dar, sondern sie stellen Fragen, über welche dann der Lehrer akroamatische Vorträge hält. Diese werden zuweilen unterbrochen durch verwundernde Ausrufe oder neue Fragen des oder der Zuhörer. In c. 14 des Pömander schreibt Hermes an Asklepius, während dessen Abwesenheit habe sein Sohn Tat ihn um Aufschlüsse über die Natur gebeten; er habe sie ihm ausführlicher gegeben, damit er, der jüngere, sie leichter verstanden habe, dem älteren und naturkundigen Asklepius aber wolle er jetzt nur einen kurzen Auszug daraus schicken.

Charakteristisch für die ganze sacrale und mystische Litteratur ist die pseudepigraphische Briefform[3], in welcher ein τέκνον, φίλον τέκος, παῖς in verborgene Ge-

---

[1] Nach Proklus schreibt Damascius ἀπορίαι καὶ λύσεις τῶν πρώτων ἀρχῶν und Priscian solutiones eorum de quibus dubitavit Chosroes Persarum rex. So geht diese Form ins byzantinische Mittelalter hinüber. Die gewöhnlich quaestiones physicae citierte Schrift des Theophylaktos Simokattes trägt den ausführlichen Titel: περὶ διαφόρων φυσικῶν ἀπορημάτων καὶ ἐπιλύσεως αὐτῶν vergl. Krumbacher, Geschichte der Byzantinischen Litteratur 2. A. 1897 S. 247. Michael Glykas knüpft seine theologischen Exposées an wirkliche oder fingierte Anfragen an (ebdas. S. 381). Die Form der ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις, welche »erst noch näher erforscht werden muss« (S. 65), wird von Theodoret, Maximus Confessor, Anastasius Sinaita, Photius, Nikolaus von Methone u. a. angewandt. Vergl. Ehrhard in Krumbachers Byz. Litt. S. 75. 85. 141.

[2] Ménard, Hermes trimegiste, trad. compl. précédée d'une étude sur l'origine des livres hermétiques. Paris 1866 S. 177 ff.

[3] Dieterich, Abraxas S. 161 f. Papyr. mag. mus. Lugd. p. 757 sq.

heimnisse eingeweiht wird. Der »Sohn« ist der Adepte[1]. Diese Form haben alle Zauberpapyri, das achte und zehnte Buch des Pseudo-Moses über die hl. Namen, die hermetischen Schriften, die alchymistischen, astrologischen und magischen Unterweisungen, die Stücke der orphischen Litteratur. Wie ein jüngst gefundenes Fragment gezeigt hat, waren auch die theogonischen Rhapsodien von Orpheus an sein »liebes Kind« Musäus gerichtet. Dieterich sagt über die genannte pseudepigraphische Briefform: »Die Boten neuer Religion kleideten ihre Verkündigung damals in diese Form und man würde ihnen, selbst wenn sie mit stereotypem Titel dieser Art und mit besonders hl. Namen ihre Schriften versehen, Unrecht thun, wenn man sie einfach Fälscher nennen wollte.«

Derartiges müssen wir im Auge behalten, um die dionysischen Briefe und auch die grösseren Werke richtig zu würdigen. Wir verstehen nun, warum der Adressat, der doch wie der Autor selbst als Träger der hierarchischen, d. h. bischöflichen Würde erscheint[2], doch wieder als παῖς angeredet wird: ὦ παῖ καλέ EH. III, 3, 1 und παίδων ἱερῶν ἱερώτατε EH. 1, 1.[3] D. fingiert Anfragen und beantwortet dieselben; er will als geistlicher Vater erscheinen, an welchen sich die Kinder in ihren Bedenken und Zweifeln wenden. Der 4. Brief löst einen christologischen Zweifel des Therapeuten Cajus, der neunte beantwortet die Anfrage des Titus über einige symbolische Bezeichnungen z. B. Haus der

[1] In Crat. p. 107 nennt Proklus die Adepten der Theurgen θεουργῶν παῖδες und stellt Pl. Th. IV, 12 p. 200 neben die φυσικοί die θεολόγων παῖδες.

[2] Dies wurde bewiesen Th. Qu.-Schr. 1895, S. 409 f. und Röm. Qu.-Schr. 1898 S. 381, ebenso von Stiglmayr in Ztschr. f. kath. Th. 1898 S. 257 f. und Hist.-pol. Bl. 1898. I, 656 f.

[3] Jahn fragt S. 52 spöttisch: »Hat D. solche attische, speziell platonische Urbanitäten (nämlich ὦ καλὲ Τιμόθεε DN. 1, 8 = ὦ καλὲ Φίληβε bei Plato Phileb. 26 B) wohl auch aus Plotin und Proklus entlehnt?« Er wird aber eine Wendung wie παίδων ἱερῶν ἱερώτατε EH. 1, 1 bei Plato nicht vorweisen können; sie ist gebildet nach der Wendung ἐμοὶ φίλων φίλτατε bei Proklus in Parm. IV, 4 und Pl. Th. I, 1 p. 1.

Weisheit, Mischkrug. D. spricht die Befürchtung aus, es werden noch weitere Anfragen erfolgen und sendet, um ihnen zuvorzukommen, seine »symbolische Theologie« mit (9, 6). Merkwürdig, dass Titus, der dieses Buch des D. noch nicht kennt, sich gerade mit denselben Thematen beschäftigt, Thematen, die nichts weniger als nahe liegen oder viel behandelt sind! Eine Anfrage ist auch im ersten, zweiten, dritten, fünften Briefe stillschweigend supponiert, während der sechste, siebente und achte eine Mitteilung voraussetzt; der zehnte ist das bekannte Trostschreiben an Johannes auf Patmos.

Spuren der Aporienmanier finden sich auch in den grösseren Werken: C H. 13 wird eine doppelte Lösung der Schwierigkeit betreffs der Stelle Jes. c. 6 gegeben, die sich ins dionysische System nicht fügen will (13, 1 ἀπορήσειέ τις, 13, 3 ἀπολογίαν τῆς παρούσης ἐνστάσεως, 13, 4 ἀπολυθῆναι τῆς ἀπορίας)[1]. EH. VII, 3, 11 werden die gegen die Kindertaufe sich erhebenden Bedenken verscheucht.

Geradezu auffallend und Verdacht erregend ist eine Aporienstelle in den »göttlichen Namen«[2]. Nachdem nämlich D. 11, 1—5 von der göttlichen εἰρήνη gesprochen, fährt er plötzlich fort: »Aber da du auch sonst (καὶ ἄλλοτε) brieflich dich bei mir erkundigtest, was ich unter dem Sein an sich, dem Leben an sich, der Weisheit an sich (τὸ αὐτοεῖναι, τὴν αὐτοζωήν, τὴν αὐτοσοφίαν) verstehe und sagtest, du seiest dir nicht klar (διαπορῆσαι), wie ich Gott bald das Leben an sich nenne, bald den Urheber des Lebens an sich (τῆς αὐτοζωῆς ὑποστάτην), so halte ich es für notwendig, dich, heiliger Gottesmann, nach Kräften von diesem Zweifel zu befreien (καὶ ταύτης σε ἀπορίας ἀπολῦσαι). Dann folgt die nähere

---

[1] Vergl. dazu Procl. in Polit. p. 368 λύσεις τῶν ἐπιστάσεων; p. 389 τοσαῦτα καὶ πρὸς ταύτην τὴν ἀπορίαν εἰρήσθω; in Remp. p. 87 δεῖ καὶ πρὸς τὴν δευτέραν ἐπίστασιν ἀποκρίνασθαι.

[2] Vergl. die entsprechende Darlegung in der Röm. Qu.-Schr. 1898 S. 365 f.

Erklärung und Zweifelslösung. Auf was D. hier anspielt, findet sich gerade in den »göttlichen Namen« selber. Er führt nämlich 5, 5 aus, dass das αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ τὸ εἶναι älter (= logisch früher) ist als das αὐτοζωή = und αὐτοσοφία = und αὐτοομοιότης = sein. Gott, der erhabener ist als alles andere, wird also nach der älteren unter seinen Gaben vor allem als Seiender bezeichnet. Denn da er das Vorsein und Übersein zuerst und im höchsten Grade hat, schuf er zuerst (προϋπεστήσατο) das Sein überhaupt, nämlich das Sein an sich und durch dieses Sein an sich schuf er (ὑπεστήσατο) das, was auf irgend eine Weise ist. Unter letzterem ist, wie aus dem gleich Folgenden hervorgeht, die αὐτοζωή u. s. w. gemeint. Hat nun D. schon in einer früheren Schrift darüber gesprochen und dadurch die Anfrage des Timotheus veranlasst, warum knüpft er die Zweifelslösung nicht an den locus classicus 5, 5 an, sondern 11, 6, wohin sie nicht gehört? Er hat zwar 11, 2 die Gottheit τῆς αὐτοειρήνης καὶ τῆς ὅλης καὶ τῆς καθ' ἕκαστον ὑποστάτις genannt, allein dieser Gedanke ist 11, 3—5 längst durch andere Gedankenreihen abgelöst und 11, 6 erwähnt er die αὐτοειρήνη gar nicht mehr. Zudem könnte er nur in den »theologischen Grundlinien« davon gesprochen haben, und diese sind, wie wir oben gesehen haben, selbst von zweifelhafter Existenz. Es drängt sich einem der Verdacht auf, dass der gute Homer hier schläft und D. 11, 6 die Ausführung 5, 5 im Auge hat, den Timotheus also über die Stelle eines Buches anfragen lässt, das derselbe noch gar nicht in Händen hat. Dies wäre eine ziemlich grosse Gedankenlosigkeit, allein die dionysischen Schriften sind auch sonst reich an Verstössen und Widersprüchen, welche gerade den Falsarius verraten. Den ersten der 11, 6 vorgebrachten Gründe rechnet D. freilich zu den μυριόλεκτα, dies ist aber bei ihm nicht allzuwörtlich zu nehmen, auch Ep. 8, 4 sagt er: τοῦτο δὴ τὸ μυριόλεκτόν σου τῆς θρασείας ἐπιστολῆς. Er ahmt hierin Proklus nach, welcher de prov. et fato I, 9 dem Mechaniker Theodor vorrückt, dass er ihn millesies dicta frage,

vergl. I, 71 millies dictum, de dec. dub. I, 100 myries dictum, in Remp. p. 82 und 117 μυριόλεκτον[1].

§ 3.

Die Vision des Karpus Ep. 8, 6.

Eine besondere Aufmerksamkeit verdient der achte Brief, da er die ganze Schriftstellerei des D. zu beleuchten geeignet ist. Die Situation ist folgende. Demophilus, ein rigoroser und hitziger Mönch (Therapeut), hat nicht bloss einen Pönitenten, sondern auch den Priester, der ihm die Absolution erteilte, insultiert und den letztern aus dem Heiligtum ausgewiesen. Dies hat er D. brieflich mitgeteilt und sich dabei gerühmt, dass er das Heilige vor Befleckung bewahrt habe. Nun erteilt ihm D. eine lange und scharfe Rüge. Man muss sich wundern, wie Demophilus hoffen konnte, von Seiten des D. Zustimmung und Lob zu finden. Der Mann musste vom dionysischen Systeme mit seiner strengen hierarchischen Gliederung, seiner strikten Subordination, seiner Gesetzmässigkeit keine Ahnung haben, sonst hätte er den Tadel vorausgesehen. Warum wandte er sich gerade an Dionysius?

D. weist in seinem bewegten und affektvollen Briefe darauf hin, wie die Freunde Gottes Moses, David, Job, Abel, Joseph besonders durch Sanftmut sich auszeichneten; er sagt, dass in der Kirche strenge Ordnung herrschen müsse, und zeigt an Beispielen aus der Schrift, wie gefährlich es ist, etwas zu thun, wozu man kein Recht hat; er verweist auf das Beispiel Christi und Pauli[1] und erzählt zum effektvollen Abschlusse die Vision eines »heiligen Mannes« Namens Karpus, welche ihm dieser bei einem Aufenthalt in Kreta selbst mitgeteilt habe. Die Vision hatte eine besondere Veranlassung. Während der Hilarien hatte nämlich ein Ungläubiger einen Christen »zum Gottlosen verführt«, darüber war

[1] In Papes Lexicon ist das Wort durch eine einzige Stelle belegt bei Xenophon Hell. V, 2, 17.

[2] Das Nähere hierüber i. d. Röm. Qu.-Schr. 1898 S. 383 f.

Karpus voll Gram und Bitterkeit, und als er um Mitternacht zum Gebete sich erhob, flehte er zu Gott, er möge beider Leben auf einmal durch einen Blitzstrahl enden. »Auf dies hin schien ihm, wie er sagte, das Haus, in dem er stand, plötzlich zuerst erschüttert und dann vom Gipfel an mitten entzweigespalten und vor sich sah er einen hellleuchtenden Scheiterhaufen, welcher sich — der Ort schien nämlich nunmehr unter freiem Himmel zu sein — vom Himmelsraume bis zu ihm herunter erstreckte; den Himmel aber sah er geöffnet und auf dem Rücken des Himmels Jesum, bei welchem unzählige Engel in menschlichen Gestalten standen. Das sah er nach oben und wunderte sich. Da sich aber Karpus nach unten bückte, sah er, wie er erzählte, auch den Boden selbst zu einem weitgähnenden und finsteren Schlund auseinandergerissen und jene Männer, die er verflucht hatte, gerade vor dem Schlunde an der Öffnung, zitternd und kläglich, beinahe daran, hinabzugleiten, weil ihre Füsse keinen Halt mehr hatten. Von unten aber aus dem Schlunde krochen Schlangen herauf und wanden sich um ihre Füsse, bald zerrten sie an ihnen, indem sie sich aufwickelten, sie beschwerten und hinabzuziehen suchten, bald bearbeiteten oder kitzelten sie dieselben von unten mit den Zähnen oder den Schwänzen und suchten sie auf jede Weise in den Schlund hineinzubringen. Auch einige Männer waren mitten unter den Schlangen und gingen auf die zwei Männer los, schüttelten und stiessen und schlugen sie. Jene schienen dem Falle nahe zu sein, halb wider, halb mit ihrem Willen, vom Bösen allmählich überwältigt und verlockt zugleich. Karpus aber sagte, er habe nach unten blickend sich gefreut und um das obere sich nicht gekümmert; er sei ungehalten und böse darüber gewesen, dass sie noch nicht hinabgefallen seien, und habe oft Anstrengungen gemacht, aber nichts ausgerichtet, habe sich geärgert und sie verflucht. Und da er endlich einmal wieder aufgeschaut, habe er wieder den Himmel gesehen, wie vorher; Jesus aber, im Erbarmen über das Geschehnis, habe

sich vom überhimmlischen Throne erhoben, sei bis zu ihnen hinabgegangen und habe ihnen gütige Hand gereicht und auch die Engel haben mitangefasst und den einen von den Männern da, den anderen dort gehalten, und Jesus habe zu Karpus gesagt: da du die Hand schon ausgestreckt, schlage vollends gegen mich! Denn ich bin bereit, auch nochmals zur Rettung von Menschen zu leiden und es ist mir sogar lieb, wenn nur andere Menschen nicht sündigen. Sieh übrigens zu, ob es dir wohl thue, den Aufenthalt im Schlunde und bei Schlangen zu wählen, statt des Aufenthaltes bei Gott und den guten und menschenfreundlichen Engeln."

Dies die Vision des Karpus, welche unwillkürlich an die Apokalypsenlitteratur erinnert. Doch hatte eine Vergleichung mit den apocryphen Apokalypsen geringes Ergebnis. Nur der finstere Schlund (bezw. finstere Ort überhaupt) und die Schlangen in demselben gehören zu den ständigen Zügen derartiger Visionen[1]. Auffallend an der Vision des Karpus ist in erster Linie der vom Himmel zur Erde reichende hellleuchtende Scheiterhaufen. Derselbe hat gar keinen Zweck und wird auch im weiteren Verlauf gar nicht mehr berücksichtigt. Das Archetyp solcher Apokalypsen ist der Mythus vom Pamphylier Er, welchen uns Plato Rep. X, 614 sqq. berichtet und aus ihm sind auch die Hauptzüge der Vision unseres Karpus entlehnt. Jahn hat dies nicht beachtet, wiewohl er S. 82 für die Ausdrücke χάσμα und στόμιον auf die besagte Stelle bei Plato verweist, wie für die Wendung ἐπὶ τῷ νώτῳ τοῦ οὐρανοῦ auf Phaedr. 247 C. Der im Kriege gefallene Er, der Sohn des Armenios, erwacht am zwölften Tage nach seinem Tode wieder zum Leben und schildert, was er drüben geschaut. Diese Schilderung liefert, so gross auch die Differenzen sind, die Hauptzüge der Vision auf Kreta. Bei D. sieht der Visionär τὸν οἶκον ἐκ τῆς ὀροφῆς εἰς δύο μέσον διαιρεθέντα, so dass er unter freiem Himmel sich

[1] Vergleiche z. B. die neu entdeckte Petrusapokalypse V. 21 u. 25 Th. Qu.-Schr. 1893 S. 282. Atzberger, Gesch. d. christl. Eschatologie 1896 S. 332 ff.

zu befinden glaubt, ferner sieht er τὸν οὐρανὸν αὐτὸν ἀναπεπταμένον καὶ ἐπὶ τῷ νώτῳ τοῦ οὐρανοῦ τὸν Ἰησοῦν: dies ist das χάσμα τοῦ οὐρανοῦ bei Plato 614 D in die Sprache der Schrift (Act. 7, 56) übertragen. Das νῶτον τοῦ οὐρανοῦ ist bei D. nicht glücklich gewählt. Wie soll Christus auf dem Rücken d. h. unten am Gewölbe des Himmels sein, wenn dieses doch gespalten ist und Christus gerade dadurch sichtbar wird? Bei Plato dagegen Phaedr. 247 C kommen die unsterblichen Seelen heraus und stellen sich auf der gekrümmten Oberfläche des Himmels auf: ἔξω πορευθεῖσαι ἔστησαν ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νώτῳ, und dann werden sie vom Umschwunge mitgetragen[1]. Beim Niederbücken bemerkt Karpus auch die Erde gespalten πρὸς ἀχανές τι χάσμα καὶ σκοτεινόν: das ist das χάσμα τῆς γῆς bei Plato. Die bei D. zwecklose πυρὰ πολύφωτος aber ist ein Nachklang der πυρὰ bei Plato 614 B, auf welcher der Visionär selber liegt[2]. Bei Plato 614 C ziehen die guten Seelen aufwärts, die bösen abwärts, bei D. stehen die beiden Unglücklichen, denen Karpus das Verderben wünscht, am Rande des Abgrundes in dringendster Gefahr, unter die Schlangen hinabzustürzen. Bei Plato thronen die Richter in der Mitte, bei D. erscheint Jesus von Engeln umgeben in der Höhe, steigt aber nachher ebenfalls bis zur Mitte herunter, wo die χάσματα zusammenstossen. Karpus legt sich Abends zur Ruhe und hat die Vision um Mitternacht[3], nachdem er sich vom Schlafe erhoben, und es erfolgt eine Erschütterung, bevor das Haus sich spaltet. Bei Plato 621 A/B lagern sich die Seelen am Abend in der Ebene der Lethe beim Fluss Amelas, zur Mitternacht erfolgt Donnerschlag und Erdbeben und die Seelen stieben auseinander.

---

[1] Auch Rep. X, 616 E kommt ein νῶτον συνεχὲς ἑνὸς σφονδύλου, aber hier ist von keinem Spalte die Rede.

[2] πολύφωτος ist Zugabe des lichtliebenden Dionysius. Wie wir später sehen werden, wird auch die neuplatonische σειρά bei D. DN. 3, 1 zur πολύφωτος σειρά.

[3] Sonst ist die Mittagsstunde die hl. Stunde, wo man Visionen erlebt. Maass, Orpheus 1895 S. 224 f. Zöckler, Askese und Mönchtum 1897 I, 255 f.

Die Nutzanwendung geht bei Plato 621 C/D dahin, wir sollen an die Unsterblichkeit der Seele und künftige Vergeltung glauben, den Weg nach oben festhalten und Gerechtigkeit üben, damit wir im Diesseits (αὐτοῦ τε μένοντες ἐνθάδε) uns selber und den Göttern Freund seien und einst den Siegespreis erhalten καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν τῇ χιλιετεῖ πορείᾳ, ἣν διεληλύθαμεν, εὖ πράττωμεν. Bei D. giebt Jesus dem erzürnten Karpus die Mahnung: „Siehe zu, ob es gut für dich ist (εἰ καλῶς ἔχει σοι), den Aufenthalt im Abgrund und bei den Schlangen zu wählen statt bei Gott und den menschenfreundlichen Engeln.“ Man erwartet eigentlich für Karpus die Belehrung, wie unbarmherzig und hässlich es wäre, die Unglücklichen vollends in den Abgrund hinabzustossen. Die thatsächliche Wendung ist aber schon 8, 5 vorbereitet, wo gesagt wird, dass solch feindselige Gesinnung zeitliches und ewiges Verderben nach sich zieht: die, welche andern Gutes zu thun bestrebt sind, zeigen sich als Gehilfen und Nachfolger der Engel καὶ ἐνθάδε καὶ ἐκεῖ . . . τὰς μακαριωτάτας ἀποκληρώσονται λήξεις und sie werden stets bei Gott sein; die aber anderen Böses zufügen wollen, werden καὶ ἐνθάδε καὶ μετὰ θάνατον mit den wilden Dämonen zusammen sein. Hier klingen deutlich platonische Reminiscenzen hindurch durch Gedanken und Worte der Schrift (Matth. 25, 34—46. I Thess. 4, 17. Apok. 21, 4). Das Zusammensein mit den Dämonen findet sich bei Plato ebenfalls 617 D/E: οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἱρήσεσθε· πρῶτος δ' ὁ λαχὼν πρῶτος αἱρείσθω βίον· ᾧ συνέσται ἐξ ἀνάγκης. Die Annahme einer direkten Entlehnung aus Plato ist zwar möglich, aber nicht unumgänglich notwendig. Die Erzählung vom Er wird vielfach verwertet, so von Plutarch, Justin, Klemens von Alexandrien, Origenes, Cyrill, Theodoret und anderen[1]. Proklus aber lässt in Remp.

[1] Vergl. Platonis dialogos selectos rec. Stallbaum, vol. III sect. 2 p 356 sq.

p. 52—128 dem Mythus eine ganz ausgedehnte allegorische Erklärung angedeihen, die uns nicht einmal mehr vollständig erhalten ist. Bei Proklus treten namentlich die λήξεις immer wieder auf, ihm bedeutet (p. 57 sqq.) das obere χάσμα die gute, das untere die böse λῆξις, vergleiche ferner p. 68 τῆς κρείσσονος ζωῆς καὶ τῆς ἑπομένης ἐκείνῃ λήξεως, p. 86 λήξεως ἔτυχεν οὐρανίας, Pitra Anal. V, 40 λήξεως μεταλαγχάνειν θείας, 42 αἱ μακάρων νῆσοι πλουτώνειοι λήξεις εἰσί[1]. Während aber Proklus im platonischen Mythus die Lehre findet, dass nur das Gute freigewollt, das Leben der Bösen dagegen ein unfreiwilliges und nichtgewolltes ist (in Remp. p. 126), betont D. selbst bei dem den beiden Männern drohenden Sturze das »halb zog es ihn, halb sank er hin« (τὰ μὲν ἄκοντες, τὰ δὲ ἑκόντες).

Wenn D. zum Schlusse sagt: ταῦτά ἐστιν ἃ ἐγὼ ἀκηκοὼς πιστεύω ἀληθῆ εἶναι, so erinnert dies an Proklus in Tim. 264 D p. 639: ὡς αἵ τε Χαλδαίων φῆμαι λέγουσι καὶ ἐγὼ πείθομαι. Eingeleitet hatte D. die Erzählung mit der Formel: καὶ μὴ γελάσῃς, ἀληθῆ γὰρ ἐρῶ, wie er am Schluss des 10. Briefes versichert: ἀξιόπιστος δὲ πάντως εἰμί. Von diesen Endworten des 10. Briefes sagt Hipler, sie erinnern an eine Klasse von litterarischen Produkten, wie sie im vierten und fünften Jahrhundert keineswegs aus den Händen von Betrügern, sondern aus christlichen Rhetorenschulen hervorgingen, an stilistische Übungen, deren Verfasser sich in die Lage berühmter Persönlichkeiten der ersten christlichen Zeit versetzten und von diesem Standpunkt aus schrieben[2]. Dabei ist aber nicht zu vergessen, dass es Nachahmungen apostolischer Wendungen sind, wie sie sich z. B. Röm. 9, 1. I Timoth. 2, 7. 3, 1 finden. Wenn ferner solche Versicherungen

[1] Das Wort kommt in der proklischen Deutung des platonischen Mythus noch häufig; ich verweise kurz auf den Index verborum bei Schöll.

[2] Dion. d. Areop. S. 105. Vergl. über diesen Brief Th. Qu.-Schr. 1895 S. 390 ff. und Stiglmayr in Hist.-pol. Bl. 1898 I, 657 f.

der Wahrhaftigkeit gerade in der Apokalypse des hl. Johannes gerne vorkommen (19, 9. 21, 5. 22, 6), so ist es sicher von Bedeutung, dass eine solche auch in dem an Johannes auf Patmos adressierten Briefe steht.

Bei der Erzählung von der Vision des Karpus war es uns möglich, einen Blick in die Werkstätte unseres D. zu werfen und ihn bei seiner Arbeit zu belauschen. Wir haben gefunden, dass das Brevier des Karpus ein Lesestück aus Plato bezw. Proklus enthalten haben muss. Diese Beobachtung lässt uns in der dionysischen Schriftstellerei deutlich die Fiktion und die platonisch-neuplatonische Anleihe erkennen[1].

Es sei gestattet hier eine Bemerkung über das Wort λῆξις beizufügen, welches D. im Anschluss an Proklus und im Zusammenhang mit der Vision gebraucht. Dasselbe gehört zu den Schlagworten der dionysischen Eschatologie: DN. 1, 4 ὅταν ἄφθαρτοι καὶ ἀθάνατοι γενώμεθα καὶ τῆς χριστοειδοῦς καὶ μακαριωτάτης ἐφικώμεθα λήξεως, CH. 15, 4 τὰς ἐν οὐρανῷ λήξεις; es kommt namentlich bei der Erklärung des Begräbnisritus zur Verwendung: EH. VII, 1, 1 τὴν θεοειδῆ καὶ ἄφθαρτον ἀθάνατόν τε καὶ μακαρίαν ἀπολήψεται λῆξιν, VII, 3, 1 ἐν θείαις καὶ μακαρίαις λήξεσιν (nochmals VII, 3, 2). Dass er sich dabei gerade an Proklus anschliesst, verrät namentlich folgende Coincidenz verbunden mit einer Divergenz. EH. III, 3, 9 sagt D., dass bei der Synaxis nach dem Friedenskuss die Namen der in der christlichen Gemeinschaft Gestorbenen verlesen werden zur Aufmunterung der Lebenden, jenen nachzustreben: ἀνακηρύττει τοὺς ὁσίως βεβιωκότας καὶ πρὸς ἐναρέτου ζωῆς τελείωσιν ἀμεταστάτως ἀφικομένους, ἡμᾶς ἐπὶ τὴν δι' ὁμοιότητος αὐτῶν μακαριστὴν ἕξιν καὶ θεοειδῆ λῆξιν προτρέπουσα (sc. ἡ ἀνάρρησις). Proklus erklärt in Alcib. II, 200, wer κατὰ σχέσιν δαίμων genannt werden könne, nämlich

[1] Plan und Zweck des achten Briefes wird von Stiglmayr gut charakterisiert Ztschr. f. kath. Th. 1898 S. 300. Siehe auch Holl, Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum 1898 S. 209 f. 318 A. 1.

ὁ δὶ ὁμοιότητος τῆς πρὸς τὸ δαιμόνιον γένος . . . τὴν ἑαυτοῦ ζωὴν ὅλην ἐξάψας τῶν δαιμόνων. So nenne nach seiner Ansicht Sokrates in der Politeia Dämonen τοὺς εὖ βεβιωκότας καὶ ἐς ἀμείνω λῆξιν μεταστάντας καὶ τόπον ἀγιώτερον. Der Ansatz dazu liegt in platonischen Stellen wie Crit. 113 B περὶ τῆς τῶν θεῶν λήξεως, Legg. V, 747 E δαιμόνων λήξεις (Ast II, 247). Auch frühere Neuplatoniker haben ähnliche Wendungen z. B. Jamblich Protrept. c. 13 p. 71, de myst. 1, 8 p. 24. 9, 7 p. 282. Bei Proklus aber ziehen sich λῆξις und λήξεις durch das ganze System hindurch, vergl. in Crat. p. 87. 118; in Tim. 17 D p. 38. 30 D p. 69. 334 A p. 811; Pl. Th VI, 11 p. 368. VI, 23 p. 407; in Polit. p. 396 u. a[1].

Vorstehendes war längst geschrieben, als der Aufsatz Stiglmayrs über »die Eschatologie des Pseudo-Dionysius« in der Zeitschr. f. kath. Theol. 1899 1. H. S. 1—21 erschien. Hier verweist der gelehrte Jesuit S. 18 auf eine ganz ähnliche Erzählung bei Nilus, der als Anachoret auf dem Berge Sinai um 430 gestorben ist. Auch er mahnt (epp. lib. II, 190. Migne ser. gr. 79, 297 D—300 C) den Bischof Olympius zu Sanftmut und Besonnenheit und erzählt ihm »kurz, um das Mass eines Briefes nicht zu überschreiten«, eine ἱστορία ἀρχαία folgenden Inhaltes. »Ein gewisser Carpus war Bischof noch zu Zeiten der Apostel (vergl. 2 Timoth, 4, 13). Zwei junge Männer kamen zu ihm, um sich vom Heidentum und der griechischen Schulweisheit zum Christentum zu bekehren. Aber bald nachdem sie die Taufe empfangen, wurden sie von ihren früheren gottlosen Kameraden (συμφοιτηταὶ ἀσεβέστατοι) wieder zum Abfall verleitet. Der Bischof verfluchte sie heftig (ἀσυμπαθῶς ἐπηράσατο αὐτοῖς) und voll bitterer Strenge.

[1] Auch der Romanschriftsteller Heliodor, dessen »ganze theologische Vorstellungsweise nichts anderes ist als eine etwas abgeblasste Wiederholung der neupythagoreischen, aus altpythagoreischem Glauben und platonisierender Spekulation zusammengewobenen Theologie« schreibt in seinen »Äthiopischen Geschichten« 63, 20 τῆς γυναικὸς εἰς τὴν ἑτέραν λῆξιν ἀναλυθείσης und 193, 31 ὡς τῆς βελτίονος μετειληχότα λήξεως. Rohde, Der griechische Roman und seine Vorläufer 1876 S. 438 f.

Da hat er eine schreckende Vision (θέαμα μέγιστον φόβου καὶ καταπλήξεως). Christus kommt vom Himmel hernieder, um die Apostaten, die in die Hölle stürzen müssten, zu retten. Die feurigen Schlangen fliehen auseinander, der Herr erfasst die Jünglinge mit grosser Milde und Güte, führt sie aus dem Schlund empor und stellt sie zum Zeichen, dass sie gerettet seien, auf den festen Boden.« Stiglmayr, welchen ich die Vision des Karpus habe erzählen lassen, fügt noch bei: »Der Text bei Nilus ist allerdings etwas lückenhaft, aber die Übereinstimmung in den wesentlichen Zügen der Erzählung, in ihrem Motiv und ihrer Anwendung tritt klar hervor; die sprachliche Vergleichung weist auch eine Reihe von gleichen Ausdrücken auf.« In der That ist dem so; nur ist die Vision bei Dionysius detaillierter ausgemalt und zwar mit platonisch-proklischen Farben. Die λήξεις, welche Dionysius der Erzählung vorausschickt, fehlen bei Nilus, ebenso die πολύφωτος πυρά, welche Stiglmayr mehr poetisch als sprachlich genau mit »strahlende Bahn von Lichtern« wiedergiebt, falls sie nicht in der Lücke bei Nilus ihren Platz hatte, was nicht sehr wahrscheinlich ist[1].

Die Berührung des Dionysius mit Nilus in der Vision des Karpus ist auch für den pseudepigraphischen

[1] Auch in den Akten des Karpus, Papylus und der Agathonike hat Karpus auf dem Scheiterhaufen eine Vision, Harnack in Texte und Unters. III, 450 und 461. — Dionysius sagt bei der Charakterisierung des Karpus, unter konkret-realer Fassung von Matth. 5, 8, derselbe sei wegen seiner hervorragenden Herzensreinheit zur θεοπτεία besonders befähigt gewesen und habe nie die Mysterien gefeiert, ohne dass ihm zuvor in den vorbereitenden Gebeten eine günstige Vision zu teil geworden wäre. Derartiges wirkte nach. Symeon, der »neue Theologe«, sah während seiner 48 Priesterjahre, so oft er die Liturgie vollzog, den heiligen Geist auf das Opfer herniederkommen (Holl, Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum 1898 S. 13), zugleich eine Illustration dessen, was Dionysius vom eucharistierenden Hierarchen EH. 3,2 sagt: τῶν πολλῶν μὲν εἰς μόνα τὰ θεῖα σύμβολα παρακυψάντων, αὐτοῦ δὲ ἀεὶ τῷ θεαρχικῷ πνεύματι πρὸς τὰς ἁγίας τῶν τελουμένων ἀρχὰς ἐν μακαρίοις καὶ νοητοῖς θεάμασιν ἱεραρχικῶς ἐν καθαρότητι ἧτς θεοειδοῦς ἕξεως ἀναγομένου.

Charakter der dionysischen Schriften von grosser, unsern ganzen Standpunkt bestätigender Bedeutung. Nilus nennt nämlich den Visionär Karpus ausdrücklich einen Zeitgenossen der Apostel (ἐπίσκοπος σύγχρονος τῶν ἀποστόλων, vergl. II Timoth. 4, 13); Dionysius aber sagt, dass er bei ihm in Kreta zu Gaste gewesen sei.

§ 4.

Eingangs- und Übergangsformeln.

Die Neuplatoniker liebten es, bei der Erklärung der platonischen Dialoge zuerst den σκοπός des Dialoges d. h. Ziel, Thema, Grundgedanken, Aufgabe festzustellen. So Olympiodor, Jamblich, Hermeias, besonders aber Proklus[1]. Der Anfang des Kommentars zum Kratylus sagt p. 1: ὅτι ὁ σκοπὸς τοῦ Κρατύλου τὴν ἐν ἐσχάτοις ἐπιδεῖξαι τῶν ψυχῶν γόνιμον ἐνέργειαν κτλ. Im Eingang des Kommentars zum Timäus heisst es (p. 1 sqq.), wer nicht ganz mit Blindheit geschlagen sei, müsse als σκοπός dieses Dialoges die φυσιολογία erkennen. Besonders gehäuft erscheinen diese Formeln in der Einleitung des Kommentars zum ersten Alcibiades: II, 14, man müsse zuerst untersuchen, in welchem Dialoge Plato am meisten das Ziel verfolge (τοῦτον ἔχει σκοπόν) unser Wesen zu betrachten; II, 18 σκοπὸν τοῦ Ἀλκιβιάδου — πάντων περιεκτικὸν τῶν προβλημάτων ὅρον — σκοποὺς τοῦ προκειμένου συγγράμματος — σκοποὺς τῆς συνουσίας; II, 21 τῆς φιλοσόφου θεωρίας τὸν σκοπόν — τέλος σκοπιμώτερον; II, 22 ὥστε σκοπὸς μὲν οὗτός ἐστι τοῦ διαλόγου καὶ οὐκ ἄλλος; II, 25 τελικώτατον καὶ σκοπιμώτατον. In Remp. p. 16 wird vor der Erklärung der Rede der Musen der σκοπὸς τοῦ λόγου bestimmt[2].

---

[1] Vergl. Freudenthal, Hellenistische Studien S. 316.

[2] Vergl. noch in Remp. p. 52. 55; in Polit. p. 350. 351. De comm. math. scient. c. 1. p. 9 hat Jamblich dafür: ἡ πρόθεσις τῆς παρούσης ἐπισκέψεως, c. 30 p. 91 aber spricht er vom σκοπὸς der pythagoreischen Mathematik. Hermippus de astrol. dial. c. 1. p. 3 (ed. Kroll et Viereck 1895): τοῦ τῆς ἀστρολογικῆς ἐπιστήμης τέλους — θεοῦ δ'ἂν εἴη τέλος τῷ σκοπῷ κατάλληλον παρασχεῖν.

Dies ahmt nun Dionysius nach: DN. 2, 11 ἐπὶ δὲ τὸν τοῦ λόγου σκοπὸν προίωμεν. Der Inhalt des ersten Kapitels der göttlichen Namen wird von der Überschrift ganz richtig angegeben mit den Worten: τίς ὁ τοῦ λόγου σκοπὸς κτλ. CH. 3, 2 wird, nachdem 3, 1 die Hierarchie definiert ist, das Ziel der Hierarchie festgestellt: σκοπὸς οὖν ἱεραρχίας ἐστὶν ἡ πρὸς θεόν, ὡς ἐφικτόν, ἀφομοίωσίς τε καὶ ἕνωσις. Im Eingang der EH. c. 1, dessen Inhalt die Überschrift ebenfalls richtig wiedergiebt, wird als κοινὸν ἱεραρχίας πέρας bezeichnet die θέωσις κτλ. und c. 2 wird recapituliert: εἴρηται τοίνυν ἡμῖν ἱερῶς, ὡς οὗτός ἐστι τῆς καθ' ἡμᾶς ἱεραρχίας σκοπὸς ἡ πρὸς θεὸν ἡμῶν, ὡς ἐφικτόν, ἀφομοίωσίς τε καὶ ἕνωσις. Beachte noch, wie dies sprachlich genau gebildet ist nach Pr. in Alcib. II, 14: ἐν τίνι μάλιστα τῶν διαλόγων ὁ Πλάτων τοῦτον ἔχει σκοπὸν τὴν θεωρίαν τῆς οὐσίας ἡμῶν!

Die Neuplatoniker sind tiefgläubige und fromme Philosophen, welche in der Einleitung eines Buches oder im Übergange zur eigentlichen Ausführung sich gerne des göttlichen Beistandes versichern, sei es in allgemeinen mehr phraseologischen Wendungen, sei es in eigentlichem Gebete. Sie befolgen also auch formell die Mahnung Platos (Tim. 27 C. 48 D), dass man alles mit Gott beginnen müsse, besonders aber, wo es sich um göttliche Dinge handle. Pseudo-Philo beginnt seine Schrift de incorr. mund. 1 (II, 487) mit dem Satze: ἐπὶ μὲν παντὸς ἀδήλου καὶ σπουδαίου πράγματος θεὸν καλεῖν ἄξιον . . . προς δὲ τὸν ὑπὲρ ἀφθαρσίας τοῦ κόσμου λόγον ἀναγκαιότατον. Jamblich sagt de vita Pythagorae, dass weise Männer die Gewohnheit haben, bei jedem philosophischen Versuche Gott anzurufen, besonders aber sei dies angezeigt bei der nach dem göttlichen Pythagoras benannten Philosophie. Daher wolle er an diese lange vernachlässigte, zum teil auch durch unechte Kommentare verfälschte Philosophie herantreten παρακαλέσαντες τοὺς θεοὺς ἡγεμόνας καὶ ἐπιτρέψαντες αὐτοῖς ἑαυτούς[1].

[1] p. 25 der Ausgabe ab Joanne Arcerio Theodoreto 1598.

Porphyr schreibt ad Marcellam c. 12 p. 282: πάσης πράξεως καὶ παντὸς ἔργου καὶ λόγου θεὸς ἐπόπτης παρέστω καὶ ἔφορος.

Namentlich ist es Hermes, welcher gerne zu Hilfe gerufen wird. De myst. 1, 1 p. 1 wird er ὁ τῶν λόγων ἡγεμών genannt und von ihm gesagt, er sei ἅπασι τοῖς ἱερεῦσι κοινός[1]. Proklus sagt im Eingange seiner Schrift de duc. dub. I, 92: aliterque et communem Mercurium ducem habentes, qui indocibiles praeacceptiones communium conceptuum omni animae imponere dicitur; nachdem er dann die erste dubitatio formuliert und die andern in Aussicht gestellt hat, geht er zur Ausführung über communem Mercurium incitantes. Den Kommentar zum Alcibiades will er beginnen Gott folgend: ἀρκτέον ἑπομένοις θεῷ II, 14[2].

Ähnlich halten es die hermetischen Schriften. Im Pömander 5, 2 p. 42 wird Tat vor Beginn des Vortrages zum Gebete aufgefordert: σὺ οὖν, ὦ Τάτ τέκνον, εὔξαι πρῶτον τῷ κυρίῳ καὶ πατρὶ καὶ μόνῳ καὶ ἑνὶ καὶ ἀφ' οὗ ὁ εἷς, ἵλεω τυχεῖν, ἵνα δυνηθῇς τὸν τηλικοῦτον θεὸν νοῆσαι κἂν ἀκτῖνά σοι μίαν αὐτοῦ τῇ σῇ διανοίᾳ ἐκλάμψαι. In einem anderen hermetischen Stücke wird versichert: ἐγώ, ὦ τέκνον, καὶ τῆς φιλανθρωπίας ἕνεκα καὶ τῆς πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβείας πρῶτον τὸ νῦν συγγράφω[3].

Der Vater der Mystik lässt sich an frommem Sinne von den heidnischen Philosophen nicht übertreffen. Er erklärt

---

[1] Über Ἑρμῆς λόγιος s. Dieterich, Abraxas S. 71 f. Hier wird auch auf die Erzählung Act. 14, 12 verwiesen, dass die Leute in Lystra den hl. Paulus Hermes nannten, ἐπειδὴ αὐτὸς ἦν ὁ ἡγούμενος τοῦ λόγου.

[2] Der bigotte jüngere Olympiodor schreibt bei jedem Abschnitt seines Kommentars zum ersten Alcibiades (ed. Creuzer 1821): πρᾶξις σὺν θεῷ β', πρᾶξις σὺν θεῷ γ' u. s. w.

[3] Der Anfang der Castigatio animae lautet: »Mit Hilfe Gottes des Hochpreislichen fangen wir an die Epistel des dreimalweisen Hermes zu schreiben, worin er der Seele ihre Fehler vorhält.« Hermes Trismegistus, An die menschliche Seele, arabisch und deutsch von Fleischer 1870 S. 1. Über Ursprungszeit und Original der Schrift vergl. die verschiedenen Ansichten von Bardenhewer, Hermetis Trismegisti de castigatione animae liber 1873 p. XII sq. und Pietschmann, Hermes Trismegistus 1875 S. 57.

DN. 3, 1. πρὸ παντὸς καὶ μᾶλλον θεολογίας εὐχῆς ἀπάρχεσθαι χρεών. Hierin stimmen ja die Worte der Schrift und die Ansicht Platos und seiner Verehrer zusammen. CH. 1, 2 ladet er ein, die Hierarchien der himmlischen Geister zu betrachten Ἰησοῦν ἐπικαλεσάμενοι und 2, 5 wünscht er nochmals, von den verschiedenen einleitenden Bemerkungen zur eigentlichen Darstellung übergehend: ἡγήσοιτο τοῦ λόγου Χριστός[1], εἴπερ ἐμοὶ θέμις εἰπεῖν, ὁ ἐμός, ἡ πάσης ἱεραρχικῆς ἐκφαντορίας ἐπίπνοια (vergl. EH. III, 3, 11). EH. 1, 2 heisst es: »Jetzt aber will ich versuchen unsere Hierarchie, ihren Anfang und ihr Wesen so gut ich kann, darzustellen, Jesum anrufend, aller Hierarchie Anfang und Vollendung.« Den Bestattungsritus erläutert er Ἰησοῦ φωταγωγοῦντος EH. VII, 3, 1. DN. 1, 8 betet er kurz: »Mir verleihe Gott, gottgeziemend die Gutes wirkenden Vielnamigkeiten der unbenannten und namenlosen Gottheit zu beschreiben, und er nehme das Wort der Wahrheit nicht von meinem Munde.« Nach Vollendung der »göttlichen Namen« will er zur »symbolischen Theologie« schreiten ἡγουμένου θεοῦ DN. 13, 4.

In hohem Grade auffallend ist die Übereinstimmung des Anfanges der »mystischen Theologie« des D. mit dem des proklischen Kommentars zum Parmenides. Pr. eröffnet nämlich diesen umfangreichen und bedeutsamen Kommentar mit einem längeren Gebete (IV, 3 sq.): εὔχομαι τοῖς θεοῖς πᾶσι καὶ πάσαις κτλ. Nachdem er dann den ganzen neuplatonischen Himmel, die Götterreihen, Engelchöre, Dämonen, Heroen angerufen, wendet er sich an den Adressaten mit den Worten: σὺ δέ, ὦ φιλοσοφίας ἐπάξιον ἔχων τὸν νοῦν, καὶ ἐμοὶ φίλων φίλτατε, Ἀσκληπιόδοτε, δέχου τὰ δῶρα τοῦ ἀνδρὸς ἐκείνου (Platos) τέλεα τελέως ἐν γνησιωτάτοις κόλποις τῆς σαυτοῦ ψυχῆς. D. er-

[1] In gnostischen Kreisen wurde Christus dem Hermes Logios gleichgestellt, Hippol. V, 7 οὗτός (sc Ἑρμῆς) ἐστιν ὁ Χριστὸς ὁ ἐν πᾶσι, φησί, τοῖς γενητοῖς υἱὸς ἀνθρώπου κεχαρακτηρισμένος ἀπὸ τοῦ ἀχαρακτηρίστου λόγου bei Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen 1889 I, 138. Gregor von Nyssa erwählt Gott als »Führer der Rede« de vita Moys. Migne ser. gr. 44, 299 B: θεὸν καθηγεμόνα ποιησαμένοις τοῦ λόγου.

achtet die MTh. für wichtig genug, dieselbe mit einem Gebete zu eröffnen: Τριὰς ὑπερούσιε καὶ ὑπέρθεε καὶ ὑπεράγαθε, τῆς χριστιανῶν ἔφορε θεοσοφίας κτλ[1]. Das Gebet schliesst er etwas pedantisch mit ἐμοὶ μὲν οὖν ταῦτα ηὔχθω und dann redet er ebenfalls den Adressaten an: σὺ δέ, ὦ φίλε Τιμόθεε κτλ. Pr. bittet die Götter, sie mögen seinen Geist führen (ποδηγῆσαι) zur vorliegenden Betrachtung, in ihm eine helle Leuchte der Wahrheit anstecken, seine Seele entfalten zur Erkenntnis des Seienden, die Thore seiner Seele öffnen zur Aufnahme der gottbegeisterten Ausführung Platos, seine Erkenntnis antreiben zum Lichtesten des Seienden, ihn befreien von der vielfältigen Scheinweisheit und dem Irrwege um das Nichtseiende herum, durch die geistigste Beschäftigung mit dem Seienden (τῇ περὶ τὰ ὄντα νοερωτάτῃ διατριβῇ), von welchem allein das Auge der Seele genährt und erquickt wird. Dann ist noch die Rede vom νοῦς τέλεος, ἐνέργεια ἄλυτος καὶ ἀφειμένη τῶν ὑλικῶν γνώσεων, ἀποπλήρωσις τῆς παρὰ θεῶν ἐπιπνοίας, von der μετουσία τῆς ἐποπτικωτάτης τοῦ Πλάτωνος καὶ μυστικωτάτης θεωρίας, zu der er ἁπλῶς gelangen will, von καθαρώταται ἐπιβολαί, χορηγία προλάμπουσα, ἀναγωγὸν φῶς. Einen ähnlichen Apparat setzt D. in Bewegung. An die Stelle Platos treten die μυστικὰ λόγα, die mystischen Schriftworte, zu deren ὑπεράγνωστον καὶ ὑπερφανῆ καὶ ἀκροτάτην κορυφὴν er geführt werden will (ἴθυνον ἡμᾶς). Dort sind τὰ ἁπλᾶ καὶ ἀπόλυτα καὶ ἄτρεπτα τῆς θεολογίας μυστήρια . . ἐν τῷ σκοτεινωτάτῳ ὑπερφανέστατον ὑπερλάμποντα, welche die auglosen Geister übererfüllen. Timotheus soll durch augestrengte Beschäftigung mit den mystischen Schauungen (τῇ περὶ τὰ

[1] Marinus nennt vita Procli c. 10 (ed. Boissonade 1814) Athene τὴν τῆς φιλοσοφίας ἔφορον; auch von Olympiodor wird sie in Alcib. p. 66 (ed. Creuzer 1821) ἔφορος σοφίας genannt. Schon Plato bezeichnet Phaedr. 265 C den Eros als καλῶν παίδων ἔφορον. Von den Neuplatonikern werden darnach Götter und Dämonen häufig ἔφοροι genannt, de myst. 3, 16 p. 137. 5, 16 p. 221. 5, 25 p. 236, namentlich von Proklus: in Crat. p. 24, in Alcib. III, 38. 88; in Remp. p. 51. 74. 91. 108 u. a.

μυστικὰ θεάματα συντόνῳ διατριβῇ) die sinnlichen und geistigen Thätigkeiten aufgeben und zur ἕνωσις aufstreben.

Wir sehen daraus, dass auch das Gebetbuch des Dionysius einen neuplatonischen Einband hat. Seine Abhängigkeit von Proklus in der Gebetstheorie soll später zur Sprache kommen.

Der Eingang der CH. verrät Ähnlichkeit mit dem Proömium der Pl. Th. Da die ganze Gedankenfolge einander ähnelt, so ist es wohl auch nicht Zufall, dass beide Schriften mit demselben Worte beginnen: Pl. Th. ἅπασαν — φιλοσοφίαν, CH. πᾶσα δόσις. Die gesamte platonische Philosophie, sagt Proklus, hat uns zuerst aufgeleuchtet durch den gütigen Willen (ἀγαθοειδῆ βούλησιν) der Götter, den in ihnen verborgenen Geist und die Wahrheit, die zugleich mit den wahrhaft Seienden (d. h. den Göttern) besteht und den Seelen erscheint, soweit es für sie recht ist, an so übernatürlichen und grossen Gütern teil zu haben. Sie hat sich aber dann wieder auf sich selbst zurückgezogen und ist den meisten unsichtbar geworden, um dann wieder ans Licht zu kommen. Namentlich aber ist die Mystagogie über göttliche Dinge selbst, welche rein auf heiliger Grundlage fusst und bei den Göttern selbst ewig besteht, von dort denen, die eine Zeitlang dieselbe geniessen können, durch Einen Mann erschienen. Die Erklärer dieser platonischen Epoptie aber sind Plotin, Amelius, Porphyr, Jamblich und Theodor. Von ihnen hat namentlich Syrian die Wahrheit empfangen, τὸ γνησιώτατον καὶ καθαρώτατον τῆς ἀληθείας φῶς τοῖς τῆς ψυχῆς κόλποις ἀχράντως ὑποδεξάμενος, und auf uns übergeleitet. So ziemt es sich also, dass wir die Götter anrufen und ihre ὀπαδοὶ und θεραπευταί, sie mögen κατιθύνειν τὸν ἡμέτερον νοῦν καὶ ποδηγετεῖν εἰς τὸ παντελὲς καὶ θεῖον καὶ ὑψηλὸν τέλος τῆς Πλατωνικῆς θεωρίας. Denn wer nur einigermassen verständig ist, macht den Anfang mit den Göttern, zumal bei Erläuterungen über die Götter. Kann man ja doch das Göttliche nur dann denken, wenn man durch das von den Göttern

ausgehende Licht geweiht ist, und nur dann den andern mitteilen, wenn man von ihnen geleitet wird. Also wollen wir die Götter zu Führer wählen, sie mögen unseren Geist führen zur Höhe platonischer Betrachtung. So Proklus.

D. überträgt diese Gedanken ins Christliche. Jede gute Gabe, sagt er mit Jak. 1, 17, und jedes vollkommene Geschenk ist von oben und kommt herab vom Vater des Lichtes, aber auch jeder Ausfluss einer vom Vater erregten Lichterscheinung, der gütig (ἀγαθοδότως) zu uns kommt, erfüllt uns als einigende Kraft, welche uns nach oben zieht, und wendet uns zur Einheit des versammelnden Vaters und zu seiner vergöttlichenden Einfachheit. Denn aus ihm und zu ihm hin sind alle Dinge, sagt das heilige Wort (Röm. 11, 36). Also wollen wir Jesus anrufen, das väterliche Licht, das seiende wahrhaftige Licht, welches jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt, durch welchen wir den Zugang zum Vater, dem Lichtquell, erlangt haben und dann wollen wir uns zu den vom Vater uns überlieferten Erleuchtungen der heiligsten Logien nach Kräften wenden und die von ihnen symbolisch und anagogisch geoffenbarten Hierarchien der himmlischen Geister, so gut wir können, betrachten (ἐποπτεύσωμεν), die Lichtgebung des Vaters aufnehmen (ἀΰλοις καὶ ἀτρεμέσι νοὸς ὀφθαλμοῖς εἰσδεξάμενοι) und von ihr wieder zu ihrem einfachen Strahl aufstreben. Der göttliche Strahl kann uns nämlich nicht anders leuchten, als durch die Mannigfaltigkeit der heiligen Hüllen in anagogischer Weise bedeckt. Unser Geist könnte sich auch nicht zu jener immateriellen Nachahmung und Schau der himmlischen Hierarchien emporschwingen, wenn er nicht eine ihm entsprechende materielle Führung hätte.

Proklus sagt dann c. 2, nun sei es genug der einleitenden Worte, er müsse jetzt den τρόπος der vorliegenden Untersuchung auseinandersetzen; er werde eine Dreiteilung vornehmen und zuerst die allgemeinen platonischen Gedanken über die Götter, ihre Kräfte und Würden darlegen, zweitens ihre gesamten besonderen Eigentümlichkeiten und Ordnungen

besprechen und endlich die da und dort bei Plato genannten Götter einer Betrachtung unterziehen. D. erklärt CH. 2, 1, nun müsse er den σκοπὸς jeder Hierarchie auseinandersetzen und den Nutzen derselben, sodann aber die himmlischen Hierarchien behandeln und endlich ihre figürlichen Darstellungen in der Schrift erläutern.

§ 5.

Schlussformeln.

Wie in den Eingangs- und Übergangswendungen, so finden sich auch in den Schlussformeln beachtenswerte Analogien.

Jamblich schliesst seine Schrift de math. scient. c. 35 p. 98 sq. folgendermassen: „Soviel Hauptpunkte haben wir über das gemeinsame Verhältnis der Mathematik und der mathematischen Wissenschaften ins Auge gefasst und ich glaube, dass sie gleichmässig sind (οἶμαι αὐτὰ συμμέτρως ἔχειν). Wenn aber irgendwo einige übergangen worden sind, wird man leicht von den behandelten aus ihre Beurteilung gewinnen können.« In Nicomach. arithm. introd. schliesst p. 125: »Und dies Vorliegende soll uns der Schluss der Einführung nach dem Pythagoreer Nikomachus sein; wir werden aber wiederum mit Gottes Gnade (θεοῦ διδόντος) gerade diese arithmetische Einführung vollkommener bearbeiten und dir darbieten, der du durch diese schon die Fähigkeit zum Verständnis erlangst.« Der Schluss des Buches de mysteriis lautet 10, 8 p. 293 sq.: »Soviel haben wir dir unserer Kraft entsprechend geantwortet auf deine Anfragen über die göttliche Mantik und Theurgie. Im übrigen bete ich am Schlusse der Rede zu den Göttern, mir und dir feste Bewahrung der wahren Erkenntnisse zu verleihen, für ewige Zeiten uns Wahrheit zu verschaffen, uns Teilnahme an vollkommeneren Erkenntnissen über die Götter zu gewähren, in welchen uns ja die seligste Vollendung der Güter vorge-

zeichnet ist, und die Bekräftigung der gegenseitigen einmütigen Freundschaft.«

Im Poemander schliesst Nus seine Rede an Hermes 11, 22 p. 99 mit den Worten: »Dies ist dir soweit geoffenbart worden, Trismegistus. Alles übrige aber lege dir in ähnlicher Weise bei dir zurecht und du wirst nicht in die Irre gehen.« Der Schluss der »geheimen Rede« Poem. 13, 15 p. 123 lautet: »Der Poemander hat mir nicht mehr als das Geschriebene übergeben, wissend, dass ich von mir aus alles denken und hören und sehen kann, was ich will.«

Man vergleiche nun damit Schlusswendungen bei D. wie CH. 15, 9, wo er erklärt: soviel soll über die heiligen Gebilde gesagt sein; er habe manche englischen Kräfte und Wirkungen und Bilder nicht erwähnt, weil er ihre übernatürliche Bedeutung selbst nicht kenne und selbst eines Führers bedürfe, der ihn zum Lichte führe; andere habe er als gleichbedeutend mit den behandelten übergangen mit Rücksicht auf die Symmetrie der Rede (τῆς τε συμμετρίας τοῦ λόγου προνενοηκότες)[1]. DN. 13, 4: er habe nach Kräften die göttlichen Namen erklärt; wenn er einen von den gleichbedeutenden übergangen habe, so müsse man diesen nach derselben Methode deuten; sollte er sich in etwas geirrt haben, so möge der Adressat ihn eines besseren belehren und nicht ablassen, dem Freunde Wohlthaten zu erweisen, wie er selbst auch gethan habe und immerfort thue. EH. VII, 3, 11: soviele und so schöne Anschauungen habe er von der kirchlichen Hierarchie genossen; es werden zwar andere hellere und gottähnlichere Anschauungen

[1] Über solche bibliographische Bemerkungen vgl. Birt, Das antike Buchwesen in seinem Verhältnis zur Litteratur 1882 S. 151. Andere nennen das ein στοχάζεσθαι τῆς ἁρμονίας τοῦ συγγράμματος; Porphyr sagt de abst. II, 4 p. 135 τοῦ συμμέτρου καὶ οἰκείου τῇ ὑποθέσει στοχαζόμενοι κατὰ δύναμιν.

gehabt haben als er, auch der Adressat werde das Behandelte als Stufenleiter gebrauchend zu höheren Strahlen sich erheben[1] und solle dann ihm vollkommenere Erleuchtung mitteilen[2]. Denn er glaube zuversichtlich, dass er durch seine Schrift im Adressaten die innewohnenden Funken des göttlichen Feuers entfache. Auch CH. 13, 4 sagt D., nachdem er zwei verschiedene Erklärungen der Vision des Propheten Isaias (c. 6) vorgetragen, der Adressat möge eine von diesen Erklärungen annehmen oder selber eine passendere suchen oder von einem dritten sich geben lassen; für die beiden letztern Fälle bitte er um gütige Mitteilung. Ep. 7, 3: »Du bist im stande, das Fehlende zu ergänzen und den Mann vollständig zu Gott zu führen«. CH. 15, 8 meint D., den Verständigen genüge nicht bloss das Gesagte, sondern schon die Erläuterung eines einzigen unähnlichen Bildes, um sich Ähnliches analog zu erklären. Wie phraseologisch solche Wendungen bei D. sind, zeigt ein Vergleich der letztgenannten Stelle mit CH. 15, 6, wo er sagt, er habe die Darstellung der Engel unter dem Bilde von Winden in der »symbolischen Theologie« διὰ πλειόνων erklärt, und mit Ep. 9, 6, wo er die »symbolische Theologie« mitschicken will, weil Titus noch mehr fragen könnte. Wäre nicht alles fingiert, müsste man eigentümliche Begriffe vom »Verständnis« der Adressaten und der Konsequenz des Autors bekommen. Bei der Annahme der Fiktion aber lassen sich solche Incongruenzen begreifen.

Bis jetzt blieb Proklus ganz aus dem Spiele, da von seinen grössern Schriften, den Kommentaren zum Alcibiades,

---

[1] Ausführlicher besprochen, gegen eine irrtümliche Deutung Nirschls, in Röm. Qu.-Schr. 1898 S. 382.

[2] Ähnlich lautet der verstümmelte Schluss der mystischen Hauptschrift Gregors von Nyssa, de vita Moysis Migne 44, 426 D: ὅτι δ' ἂν παρά σου πρὸς τὸ μεγαλοπρεπέστερόν τε καὶ θειότερον ἐπαρθείσης σοι διανοίας εὑρεθῇ, πολλῶν δὲ . . . εὑρεθήσεται · κοινὸν ἔσται πάντως τὸ κέρδος. Vergl. die bescheidene Äusserung des Irenäus adv. haer. praef. 3 (ed. Stieren I, 10).

Parmenides, zur Republik, der platonischen Theologie gerade die Schlusspartien verloren gegangen sind. Der Kommentar zum Timäus hört ohne eigene Schlussbemerkung auf. Doch zeigt folgende Zusammenstellung manche Übereinstimmung zwischen D. und Pr. in kürzeren phraseologischen Redewendungen, welche zum Abschluss und Übergang oder zur Verweisung dienen:

Pl. Th. VI, 13 p. 381 τοσαῦτα καὶ περὶ τούτων . . συλλογιζόμεθα · προσθῶμεν δὲ κτλ, in Tim. 3 B p. 5 ταῦτα μὲν δὴ περὶ τούτων, in Parm. V, 47 ταῦτα ῥητέα καὶ περὶ τούτων = DN. 13, 1 τοσαῦτα καὶ περὶ τούτων · ἐπ' αὐτὸ δὲ λοιπὸν . . . χωρῶμεν, vgl. Philo, quis rer. div. her. 56 (I, 512) τοσαῦτα καὶ περὶ τούτων εἰπὼν ἐπιλέγει. In Remp. p. 115 τοῦτο μὲν οὖν ἐπιστάσεως ἄξιον = DN. 3, 2 καὶ τοῦτο δὲ ἴσως ἀπολογίας ἄξιον, vgl. Philo mut. nom. 13 (I, 590). ἄξιον δὲ ἀπορῆσαι διά τί κτλ. In Tim. 283 B p. 685 καθάπερ δέδεικται ἐν ἄλλοις, vgl. CH. 15, 6 ὡς ἐν τῇ συμβολικῇ θεολογίᾳ . . . διὰ πλειόνων ἀποδέδεικται. In Polit. p. 389 τοσαῦτα καὶ πρὸς ταύτην τὴν ἀπορίαν εἰρήσθω, in Tim. 32 A p. 73 ταῦτα μὲν οὖν πρὸς τὸν ἀπορήσαντα καὶ παρ' ἡμῶν εἰρήσθω = CH. 15, 9 τοσαῦτά μοι περὶ τῶν ἱερῶν ἀναπλάσεων εἰρήσθω, 2, 5 τοσαῦτα μὲν ἡμῖν εἰρήσθω διὰ τὰς κτλ., vgl. Philo de somn. I, 17 (I, 636) ταῦτα μὲν δὴ καὶ τὰ τοιαῦτα πρὸς . . εἰρήσθω. Pl. Th. III, 9 p. 137 ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων εἰσαῦθις ἐροῦμεν, in Polit. p. 403 τούτων δὲ αὖ διωρισμένων . . . ἀναθράμωμεν καὶ θεωρήσωμεν, p. 404 περὶ μὲν δὴ . . . ἱκανὰ τὰ εἰρημένα, vgl. CH. 11, 1 τούτων διωρισμένων ἐκεῖνο ἄξιον ἐννοῆσαι κτλ., Philo de somn. I, 12 (I, 631) τούτων προδιωρισμένων κτλ. DN. 2, 1 τούτων οὖν ἡμῖν βραχέως μὲν ἐν τούτοις καὶ μερικῶς, ἐν ἄλλοις δὲ ἱκανῶς ἐκ τῶν λογίων ἀποδεδειγμένων τε καὶ διωρισμένων κτλ. 5, 10 ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἐν ἄλλοις εὐκαιρότερον εἰρήσθω = Pl. Th. I, 26 p. 63 περὶ μὲν οὖν τούτων τάχ' ἂν καὶ εἰσαῦθις ἐγκαιρότερον διέλθοιμεν.

§ 6.

Theologen, Theologie und Logien.

Auf den eigentümlichen Gebrauch von θεολογία und θεολόγος bei Dionysius wurde in der Theol. Qu.-Schr. 1895 S. 376 ff. eingegangen und falsche Deutungen, wie sie neuerdings von Nirschl wieder vorgetragen wurden, finden in der Röm. Qu.-Schr. 1898 S. 387 ff. ihre Widerlegung. Die »Theologie« ist bei D. die heilige Schrift Alten und Neuen Testamentes, die »Theologen« sind die Hagiographen. Mit dieser Terminologie steht D. in der ganzen patristischen Litteratur fast einzigartig da. Suicer führt s. v. θεολογία abgesehen von Maximus Confessor, dem Scholiasten, und dem Byzantiner Pachymeres, dem Paraphrasten unseres Dionysius nur eine Stelle aus der »Therapeutik« Theodorets an, wo von der Übereinstimmung der θεολογία παλαιὰ und νέα d. h. des Alten und Neuen Testamentes geredet wird. In dieser 427 verfassten Schrift, welche eine »Heilung der heidnischen Krankheiten oder Erkenntnis der evangelischen Wahrheit aus der heidnischen Philosophie« verschaffen will[1], begreift sich dieser Sprachgebrauch und erklärt sich analog wie bei Dionysius. Für den spezifischen Gebrauch von θεολόγος weiss Suicer ausser unserem Autor nicht einen einzigen beizubringen. Er führt zwar eine Stelle an aus dem Athanasius zugeschriebenen, vielleicht von Apollinaris herrührenden Glaubensbekenntnisse de incarnatione Dei verbi, an welcher die Apostel unter Hinweis auf ihre Schriften θεολόγοι ἄνδρες genannt werden. Dieselbe kann aber hier nicht in Betracht kommen, weil es sich dort um den θεὸς λόγος im eigentlichen Sinne handelt, die Apostel also θεολόγοι genannt werden in dem Sinne, in welchem dieser Ehrenname sonst dem Apostel Johannes und Gregor von Nazianz reserviert ist.

---

[1] Bardenhewer, Patrologie 1894 S. 346.

Statt θεολογία gebraucht D. für Bezeichnung der heiligen Schrift häufig auch τὰ λόγια, oder τὸ λόγιον, für ein einzelnes Schriftwort[1]. Dieser Sprachgebrauch findet sich in der Schrift selber z. B. Röm. 3, 2. Hebr. 5, 12. I Petr. 4, 11. Act. 7, 38, hier aber stets mit dem Zusatz θεοῦ und an letztgenannter Stelle ζῶντα. Dabei ist mündliches und geschriebenes Wort noch nicht geschieden. Auch die früheren Väter fügen in der Regel ein Epitheton wie θεῖα, θεοῦ, κυριακά, θεόπνευστα bei, so der römische Klemens (I Cor. 19, 1. 53, 1. 62, 3) und Gregorius Thaumaturgus in seiner Dankrede an Origenes offenbar nach der Redeweise seines Lehrers c. 15 u. 16 (ed. Kötschau 1894); c. 15 ist es auch noch absolut gebraucht. Bezeichnend nach dieser Seite ist, dass, während Ignatius das Wort gar nicht hat, Pseudo-Ignatius dasselbe zweimal absolut gebraucht, ad Magn. 9, 3 zur Einführung einer alttestamentlichen und ad Smyrn. 3, 5 zur Einführung einer neutestamentlichen Stelle.

Warum wählt nun D. gerade diese Ausdrucksweisen? Die Antwort giebt uns ein Blick auf die Gepflogenheit neuplatonischer Schriftsteller. Bei diesen spielen Theologen, Theologie und Logien eine hervorragende Rolle und mit Eifer beruft man sich auf dieselben. Schon Plotin ist glücklich, eine Ansicht vorzutragen, welche von »Priestern und Theologen« bezeugt wird (Enn. III, 5, 8). Ausgangs- und Endpunkt aller Philosophie ist für ihn Plato, dessen Gedanken häufig nur mit φησί eingeführt werden. Mit ihm soll sein eigenes System stets im Einklang sein: ὡς συμφώνως ἂν ἔχοι πρὸς Πλάτωνος δόξαν ist seine Maxime (Enn. VI, 3, 1; vgl. V, 1, 8. VI, 2, 1). Wo dieser Einklang nicht da ist, wird er durch künstliche Deutung hergestellt, und Plotin findet, dass Plato das, was er selber sagt, wenigstens stillschweigend andeutet (ἠρέμα ὑποδεικνύς Enn. IV, 8, 4).

Porphyr citiert de antro nymph. c. 32. Homer, c. 16

[1] CH. 2, 1 u. 2. c. 3 u. 5. 9, 4. 13, 2. EH. 1, 1 u. 4. III, 1. III, 3, 10 u. ö.

Orpheus als »Theologen« und solche allgemein sehr häufig, de antro nymph. c. 7. 9. 15; de abst. II, 43. 58 IV, 16 u. ö.; II, 35 dafür Θεόσοφοι. Es ist ferner bekannt, dass er ein Buch verfasste περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας, in welchem er den Heiden eine Bibel in die Hand geben und eine auf göttlicher Auktorität basierende Lehre verschaffen wollte. Er suchte auf diese Weise die heidnische Religion nach christlichem Muster zu restaurieren und zwar auf dem Gebiete des Dogmas, wie später Julian der Apostat auf dem der Disziplin und Sitte. Auch in andern Schriften beruft er sich immer wieder auf die in den Orakelsprüchen hervortretenden göttlichen Lehren und Bestimmungen, so de abst. II, 9. 15. 29. III, 16.

Durch Jamblich und seine Schule ist der Schwerpunkt der Philosophie vollends auf das positiv-theologische Element verlegt worden[1]. De math. scient. c. 15 erörtert er das Verhältnis von Mathematik, Philosophie und Theologie, die bei ihm nach pythagoreischem Vorgange in rührendstem Einvernehmen stehen und einander friedlich in die Hände arbeiten. C. 19 führt er aus, dass das erste Theorem aller Mathematik das theologische sei, welches sich dem Wesen und der Kraft, der Ordnung und den Energien der Götter abbildlich anpasst; c. 28 betont er, dass der mathematischen Theorie die theologische und physische Wissenschaft zur Seite geht, sodass Probleme und Beweise gemeinsam sind (vgl. noch c. 30 u. 31). Am Schluss der introd. in Nicom. arithm. kündet er ein Werk an, in welchem über die Zahlen von 1—10 gehandelt werden soll κατὰ τὸν φυσικὸν λόγον καὶ τὸν ἠθικὸν καὶ ἔτι πρὸ τούτων τὸν θεολογικόν. Dies geschah in der Schrift τὰ θεολογούμενα τῆς ἀριθμητικῆς[2]. Ausserdem schrieb er die Χαλδαϊκὴ τελειοτάτη θεολογία, in welcher er an die angebliche chaldäische Überlieferung sich anschliesst; vgl. auch de myst. 1, 4 p. 14 πᾶσα τῆς ἐπιστη-

[1] Zeller a. a. O. S. 677.

[2] Theologumena arithmeticae ed. Ast. 1817.

μονικῆς θεολογίας ἡ διάταξις und 10, 2 p. 287 τῆς ἀληθινῆς θεολογίας τε καὶ θεουργίας.

Für Syrian[1] ist die platonische Philosophie die absolute und unfehlbare, unumstösslich wie die ἀρχαί selber; mit Plato aber stimmen Pythagoras und die Pythagoreer, Homer, Orpheus und die Orakel überein. Die Logien verwertete er sowohl im mündlichen Unterricht als auch in seinen Schriften. Marinus erzählt vita Procli c. 26, Syrian habe nicht lange vor seinem Tode seinen Schülern Proklus und Domninus gegenüber sich bereit erklärt, nach ihrem Wunsche über die orphischen Gedichte oder über die Orakelsprüche zu »lesen«; da aber der erstere für die orphischen Gedichte, der letztere für die Logien sich entschied, sei aus der Sache nichts geworden. Jedenfalls verfasste er, wie nachher sein Schüler Proklus, einen Kommentar zu den orphischen Gedichten, also zur orphischen Theologie, sowie eine Schrift über die Übereinstimmung des Orpheus, Pythagoras und Plato.

Was nun Proklus betrifft, so lehrt uns schon ein Blick in die indices auctorum bei Cousin, Schneider und Schöll, wie sehr er es liebt, sich auf Theologen und Logien zu berufen. Ausgangspunkt und Norm der Untersuchung ist für ihn das, was Plato und vor Plato schon die Theologen gesagt und was die Götter in ihren Aussprüchen geoffenbart haben (de prov. et fat. I, 9 sq.). Plato trägt seine Götterlehre vor ἑπομένως ταῖς ἀρχαῖς τῶν θεολόγων, die hellenische Theologie aber stammt aus der orphischen Mystagogie und Pythagoras wurde zuerst von Aglaophamos in die Orgien eingeweiht (Pl. Th. I, 1 p. 13). Auch die Erörterung de dec. dubit. circ. prov. will er anstellen auf der Grundlage Platos und der ihm beistimmenden oraculorum traditio (I, 91). Stets werden die Theologen als Hauptzeugen der Wahrheit angerufen: in Parm. V, 169 ὡς ἡ τῶν θεολόγων ἔνθεος φήμη

[1] Zeller S. 763 f.

περὶ τούτων ἐδίδαξε τοὺς γνησίως αὐτῶν ἀντιλαμβανομένους, V, 49 ὕμνηται τοῖς Θεολόγοις, V, 247 ἐν οἷς φησιν ὁ Θεολόγος, VI, 40 ὥσπερ ἀκούω τινῶν ἐν Θεολογίᾳ πρωτευσάντων. In Tim. 43 E p. 101 ἡ παλαιὰ Θεολογία (Homer), 96 D p. 227 σύμπασαν τὴν Ἑλληνικὴν Θεολογίαν, in Remp. p. 116 Ὀρφικὴ Θεολογία, in Tim. 137 C p. 324 δεδήλωται καὶ διὰ τῶν Ὀρφικῶν Θεολογιῶν; 64 B|C p. 149 spricht er von den Brahmanen bei den Indern, den Magiern bei den Persern, und Ἑλλήνων οἱ Θεολογικώτατοι, οἳ καὶ τελετὰς κατεστήσαντο καὶ μυστήρια. Auch für Pr. ist »Physiologie« und Theologie Eins: καὶ ἡ φυσιολογία φαίνεταί Θεολογία τις εἶναι, in Tim. 67 A p. 155.

Neben Θεολόγοι und Θεολογία gebraucht Pr. auch Θεοσοφία, (in Tim. 156 E p. 370 φαίη τις ἂν τῶν ἐκ τῆς ὑπερορίου Θεοσοφίας ὡρμημένων); Θεόσοφοι, (in Tim. 251 D p. 608 οἱ μὲν γὰρ Θεόσοφοι καὶ τοῦτον ἡμῖν ἐξύμνησαν); οἱ τὰ Θεῖα σοφοί (in Tim. 41 B p. 95. 162 E p. 384; in Alcib. III, 190; circa divina sapientes, de prov. et fato I, 16).

Proklus ist auch einmal so freundlich, uns eine Definition von »Theologe« und »Theologie« zu geben. Er sagt nämlich Pl. Th. I, 3 p. 7: ὁ μὲν δὴ Θεολόγος ἡμῖν ἔστω κατὰ τὴν Πλάτωνος ψῆφον τοιοῦτος καὶ ἡ Θεολογία τοιάδε τις ἕξις, αὐτὴν τὴν τῶν Θεῶν ὕπαρξιν ἐκφαίνουσα καὶ τὸ ἄγνωστον αὐτῶν καὶ ἑνιαῖον φῶς ἀπὸ τῆς τῶν μετεχόντων ἰδιότητος διακρίνουσα καὶ Θεωμένη καὶ ἀπαγγέλλουσα τοῖς ἀξίοις μακαρίας ταύτης καὶ πάντων ὁμοῦ περιεκτικῆς ἐνεργείας. Gemeint aber sind unter den Theologen Homer, Hesiod, Orpheus und die »Orphiker«, Musäus, Linus, Pythagoras, und die Schriften, welche unter ihren Namen cursierten, bildeten die Theologie.

Welch grosse Stücke Proklus auf die Logien hielt, zeigt das so häufige τὰ λόγια oder τὸ λόγιόν φησι in seinen Werken, zeigt auch das beliebte Diktum, welches Marinus von ihm berichtet: wenn er Herr wäre würde er von den alten Büchern nur die λόγια und den Timäus bestehen lassen, alle andern vernichten, weil manche durch dieselben Schaden nehmen, da sie leichthin und unvorbereitet dieselben lesen

(vita Procl. c. 38). Er schrieb auch, wie Jamblich und Syrian, einen umfangreichen Kommentar über die Χαλδαϊκὴ φιλοσοφία, von welcher nur noch Fragmente erhalten sind [1]. Was den Ursprung dieser Orakelsprüche betrifft, so sind nach Zeller S. 764 die älteren von Porphyr behandelten und die seit Jamblich gefeierten sog. chaldäischen Orakel zu unterscheiden; letztere seien in der neuplatonischen Schule selber entstanden. Der neueste Herausgeber Kroll aber ist der Ansicht, dass sie um 200 in neupythagoreischen Kreisen entstanden seien [2].

Diese Ausführungen zeigen wohl zur Genüge, wie Dionysius zu seinem Sprachgebrauche kommt, warum er die heilige Schrift gerade Theologie, die Hagiographen Theologen nennt. Hier haben wir eine interessante Wechselwirkung zwischen Griechentum und Christentum. Der Neuplatonismus erkennt als das Geheimnis des machtvollen Einflusses der christlichen Religion die göttliche Auktorität beanspruchenden heiligen Schriften, welche gegenüber den tausenderlei Ansichten der Philosophenschulen eine feste Grundlage bilden zur Forschung über Gott und göttliche Dinge, Schriften, welche metaphysische, physische und ethische Rätsel auktoritativ lösen. Um also das Heidentum neu zu beleben und dem Christentum gegenüber konkurrenzfähig zu machen, sucht auch er eine auf göttlicher Auktorität beruhende Lehre, er findet sie in den Orakelsprüchen und den Lehren der altehrwürdigen Theologen. Wo sie ihn im Stiche lassen, nimmt er zu künstlicher Exegese und weitgehender Allegorie seine Zuflucht und trägt die Lehren hinein, die er darin finden und als

---

[1] Von A. Jahn herausgegeben: Eclogae e Proclo de philosophia chaldaïca 1891, aus dem Cod. Vat. 1026 fol. 231 sqq. In dem »nunc primum edidit« irrte der verdiente Forscher, da sie schon 1888 von Pitra publiciert waren in den Anal. sacr. et class. V, 192 sqq.

[2] Kroll, de oraculis chaldaïcis. Breslauer philologische Abhandlungen herausg. von Förster VII. 1894 S. 71; auch im Rhein. Mus. N. F. 50 (1895) S. 639. Die Hauptfundgrube für die Zusammenstellung dieser Orakel sind gerade die proklischen Schriften.

göttliche Wahrheiten ins Feld führen will; es sind Lehren, die an transcendentalem Charakter und mystischer Abstraktion nichts zu wünschen übrig lassen, die Ascese heischten und σωτηρία versprachen. Der Coup hatte Erfolg und viele achtbare und erlösungsbedürftige Geister liessen sich gefangen nehmen, sie fanden Befriedigung und Kraft zu sittlicher Lebenshaltung. Nun macht der Christ Anleihe beim Neuplatonismus: er holt bei ihm die göttlichen Emanationen, die durch alle Wesen hindurch strömenden Lichtflüsse, die straffe und alles beherrschende dreiteilige Gliederung, die Abstrakta, Negationen, Steigerungen, er erschrickt nicht an dem pantheistischen Klange des ganzen Systemes, wenn er ihn auch stark zu dämpfen bestrebt ist, und er findet alle diese Lehren dank seiner mystisch-allegorischen Exegese — in der heiligen Schrift. Wer daher der Schrift widerstreitet, ist auch ferne von seiner Philosophie und wem nichts liegt an der Theosophie aus den Logien (τῆς ἐκ τῶν λογίων θεοσοφίας), den will er auch nicht zum theologischen Verständnis führen (DN. 2, 2). Er nennt die Schriftworte θεοπαράδοτα λόγια (EH. 1, 4. V, 3, 8), τῶν ἐκφαντορικῶν λογίων αἱ μυστικαὶ παραδόσεις (CH. 2, 2 u. 3), ἡ πάνσοφος θεολογία (4, 3), ἡ τῶν ὁσίων θεολόγων ἀνατατικὴ σοφία (2, 3), ἡ θεολογία oder τὰ λόγια oder τὸ λόγιον allein (sehr häufig), die Hagiographen sind »die Theologen« (sehr häufig) oder »Theosophen«: θεόσοφοι (CH. 9, 3. 15, 2. DN. 1, 6), θεόσοφοι καὶ τῆς κρυφιας ἐπιπνοίας ὑποφῆται (CH. 2, 5), οἱ τὰ θεῖα δεινοί (CH. 2, 5).

Das Wort θεοπάραδοτος konnte ich bei einem Neuplatoniker vor Proklus nicht finden. Dieser aber gebraucht es sehr gerne. Morbeka übersetzt die θεοπαράδοτα λόγια de prov. et fat. I, 53 mit a deo traditi sermones. Marinus, der Schüler des Proklus, spricht vita Procl. c. 26 vom Kommentar seines Lehrers zu den θεοπαράδοτα λόγια. Ausserdem hat Pr. in Crat. p. 64 θεοπαράδοτοι φῆμαι, in Polit. p. 380 θεοπαράδοτος μυσταγωγία, in Tim. 97 B p. 238 θεοπαραδότου θεολογίας.

Ein ἐκφαντορικὸς wird Jahn bei Plato vergebens suchen; es ist, soweit ersichtlich, proklischer Provenienz[1]. Er spricht in Remp. p. 78 von der ἀγγελικὴ τάξις und von einem μοιραίων ἀγγέλων τις βίων ἐκφαντορικός, und sagt in Crat. p. 19 von den Namen: ἐκφαντορικὴν ἔχει τάξιν τῶν νοημάτων. Dionysius aber bezeichnet CH. 4, 4 die Engel als ἐκφαντορικὴν τάξιν. Synonym ist ἐξαγγελτικός: in Crat. p. 77 ὀνόματα τῶν θείων διακόσμων ἐξαγγελτικὰ τῆς ἰδιότητος αὐτῶν, DN. 4, 2 ὥσπερ ἐξαγγελτικὰς τῆς θείας σιγῆς. In Alcib. II, 334 sagt Pr. vom Weisen, er sei bewunderungswürdig, wenn er schweige, da er dann ganz ähnlich sei τῷ κρυφίῳ καὶ ἀγνώστῳ γένει τῶν θεῶν, noch bewundernswerter aber, wenn er spreche, τῷ ἐκφαντορικῷ τοῦ θείου προσεικάζων ἑαυτόν. Wiederum heissen bei D. die Engel ἐκφαντορικαὶ τῆς θεαρχικῆς κρυφιότητος CH. 4, 2[2].

Für das Verhältnis des D. zu Pr. ist es bezeichnend, dass die Berufung auf die Theologen nicht selten mit den gleichen Wendungen geschieht. Nachdem über irgend eine Sache gesprochen ist, heisst es gerne: Darum sagen auch die Theologen, u. ä. So bei Pr. in Alcib. II, 106 διὸ καὶ οἱ θεοὶ παρακελεύονται, 174 διὸ καὶ ὁ θεολόγος ὁ παρ' Ἕλλησιν ἀνόμματον ἀποκαλεῖ τὸν ἔρωτα, III, 190 εἰκότως ἄρα οἱ τὰ θεῖα σοφοὶ κτλ., in Parm. IV, 96 οὕτω καὶ οἱ θεολόγοι τὴν νοερὰν ζωὴν Κρονείαν προσειρήκασιν, V, 44 ὅθεν δὴ γὰρ οἱ θεολόγοι κτλ.[3] 103 εἰς ἃ καὶ ὁ Πλάτων ἀποβλέπων συνάγει, in Crat. p. 106 διὸ καὶ ὁ θεουργὸς ἀπὸ τῶν καθάρσεων ἄρχεται, p. 24 ἐπεὶ καὶ τοὺς θεολόγους εὑρίσκομεν διὰ τούτων τὰς θείας ποιήσεις ἐνδεικνυμένους[4]. Genau so auch D. DN. 1, 2 καὶ πολλοὺς τῶν

[1] Pape verweist für das Wort bloss auf Dionysius, Suicer ausserdem auf Johannes von Damascus und Theophanes in späterer Zeit.

[2] Vergl. noch in Parm. VI, 243. CH. 2, 1. 7, 1. EH. V, 3, 5. VII, 3, 7.

[3] Vereinzelt hat auch Plotin eine derartige Wendung z. B. Enn. III, 6, 19 ὅθεν, οἶμαι, καὶ οἱ πάλαι σοφοὶ μυστικῶς καὶ ἐν τελεταῖς αἰνιττόμενοι κτλ.

[4] Ähnliche Wendungen noch in Alcib. II, 177. 199. III, 70; in Parm. IV, 91. V, 25. 268; in Remp. p. 125. 121; in Tim. 132 A p. 311. 259 E p. 628 u. ö.

θεολόγων εὑρήσεις . . ὑμνηκότας, CH. 7, 4 διὸ καὶ ὕμνους αὐτῆς ἡ θεολογία παραδέδωκεν, 9, 4 ὅθεν ἡ θεολογία . . ἐμφαίνουσα κτλ., 10, 2 διὸ καὶ . . οἱ θεολόγοι φασὶν ἕτερον πρὸς τὸν ἕτερον κεκραγέναι (vgl. DN. 3, 9. Ep. 9, 2). DN. 3, 2 ist Petrus ἡ κορυφαία καὶ πρεσβυτάτη τῶν θεολόγων ἀκρότης, vgl. dazu Pl. Th. V, 36 p. 326 τοῖς ἀκροτάτοις τῶν θεολόγων und in Remp. p. 52 τῶν Πλατωνικῶν οἱ κορυφαῖοι.

De myst. 1, 2 p. 7 sagt Abammon, dass er alle Fragen sachgemäss beantworten wolle: καὶ τὰ μὲν θεολογικὰ θεολογικῶς, θεουργικὰ δὲ θεουργικῶς ἀποκρινούμεθα, φιλοσόφως δὲ τὰ φιλόσοφα μετά σου συνεξετάσομεν. In Parm. IV, 219 stellt Proklus die nüchtern-sachliche Redeweise der Philosophie und die mystisch-allegorische der Theologie, welche aber dasselbe besagen will, einander gegenüber: καὶ ταῦτα φιλοσόφως μὲν διαπλοκὰς ὀνομάσεις, θεολογικῶς δὲ γάμους ἱεροὺς καὶ τὰς κοινὰς αὐτῶν ἀπογεννήσεις τόκους. Ähnlich sagt er in der Erörterung über die παραδείγματα V, 167: καὶ ταῦτα μὲν φιλοσόφως, θεολογικῶς δὲ ἄλλον τρόπον (nochmals V, 190 sq)[1]. Es wird nicht Zufall sein, dass D. DN. 5, 9, wo er ebenfalls von den παραδείγματα handelt, einem Satze des Philosophen Klemens[2] gegenüber auf die Theologie verweist (εἰ δὲ ὁ φιλόσοφος ἀξιοῖ Κλήμης . . . . τῆς θεολογίας μνημονευτέον) und dass er 5, 8 die Definition giebt: παραδείγματα δέ φαμεν εἶναι τοὺς . . . . λόγους, οὓς ἡ θεολογία προορισμοὺς καλεῖ.

Wer die dionysischen Schriften auch nur flüchtig durchblättert, muss bemerken, wie der Mystiker sehr oft das Verbum ὑμνεῖν und seine Komposita verwendet, wo ein nüchternerer Schriftsteller einfach λέγειν u. ä. setzt. Namentlich wo es sich um die Theologen und Logien handelt, ist ὑμνεῖν fast das ständige Zeitwort. Instruktiv ist DN. 2, 1: πρὸς τῶν λογίων ὕμνηται . . . . ὑπὸ τῶν λογίων ὑμνεῖσθαι . . . . καί τις τῶν θεολήπτων προφητῶν ὑμνεῖ τὸ πνεῦμα ἅγιον . . . . ὑμνεῖσθαι

[1] Marinus sagt von seinem Lehrer vita Procl. c. 33: τὴν θεολογίαν τὴν περὶ τὴν θεὸν ἐξέφηνεν ἅπασαν καὶ τὰ ἄλλα . . . φιλοσόφως ἀνέπτυξεν.

[2] Siehe hierüber Th. Qu.-Schr. 1896 S. 290 ff.

. . . . ὑμνεῖται . . . . θεαρχικὴν ὑμνῳδίαν[1]. CH. 2, 1 dient ὑμνῆσαι zur Abwechslung mit ἐκθέσθαι und εἰπεῖν.

Schon Plato gebraucht das Wort von der Darstellung in prosaischer Rede[2], während es ursprünglich den poetischen Lobpreis bezeichnet; von den Komposita hat er nur ἐφυμνεῖν. Durcheinander geht die Bedeutung bei Philo de mund. opif. 1 (I, 1 M.) und 30 (I, 21). Wie es scheint findet sich das Wort bei den Neuplatonikern vor Proklus seltener. Dieser aber verwendet dasselbe sehr häufig namentlich in Beziehung auf die Theologen[3] und er hat auch die von D. gleichfalls gebrauchten Komposita ἐξυμνεῖν (in Alcib. II, 219. in Parm. IV, 87. in Remp. p. 100. DN. 5, 2) und ἀνυμνεῖν (in Parm. VI, 168. in Remp. p. 73. in Crat. p. 108. DN. 5, 4. 6, 3)[4]. Auch das πολυύμνητος des D. (CH. 4, 4. 7, 4. DN. 7, 1) findet sich bei Proklus in Parm. VI, 52.

Da auf heidnischer Seite unter den Theologen hauptsächlich Dichter wie Homer, Hesiod, Orpheus u. a. verstanden sind, so begreift sich, wie nahe sich das ὑμνεῖν legte[5]. Unserm Dionysius aber musste das Wort besonders zusagen, es passte vortrefflich in die erhabene Welt seiner Gedanken und seiner Sprache. Er bezeichnet nicht bloss die Worte der Schrift, sondern auch seine eigenen mystischen Betrachtungen als ὑμνεῖν und ὑμνολογία.

Zu bemerken ist noch, dass D. statt θεολογία oder λόγια bezw. λόγιον, jedoch viel seltener, auch ἱερὸς λόγος sagt CH.

---

[1] Gehäuft auch DN. 1, 3. 6, 3 u. ö.

[2] Ast III, 433 sq.

[3] In Parm. VI, 15. 31. 163. in Crat. p. 3. 52. in Remp. p. 96 u. ö.

[4] ἀνυμνεῖν hat übrigens auch Philo an den oben bezeichneten Stellen.

[5] Der Hexameter trug geradezu den Namen »theologisches Versmass«. Lobeck, Aglaophamus 1829 p. 234. CH. 7, 4 und EH. IV, 3, 5 wird das Trisagion der Engel (Js. 6, 2) πολυύμνητος θεολογία d. h. Lobpreis Gottes genannt (= πολυτίμητος ὑμνῳδία CH. 13, 4). Auf einer Jobakcheninschrift wird es dem neueintretenden Priester zur Pflicht gemacht, für die Fortsetzung der »Theologie« d. h. der Lobpreisung auf den Gott oder die Götter des Vereines Sorge zu tragen. Maass, Orpheus 1895 S. 120.

1, 1. Ep. 7, 2. Die Quelle der ἱεροὶ λόγοι liegt, um dies hier gleich abzumachen, in den Mysterienfeiern. Dort bezeichnete der Terminus den jeweiligen Mythus, der den Kult veranlasste und bei der Feier selbst in allegorischer Handlung dargestellt wurde (λεγόμενα — δρώμενα)[1]. Der Inhalt dieser »heiligen Reden« war oft sehr unheiliger Natur[2]. Ἱεροὶ λόγοι oder der Singular war der Titel eines orphischen Werkes[3] und auch ein hermetisches Stück trägt den Titel: Ἑρμοῦ τοῦ Τρισμεγίστου λόγος ἱερός[4].

Auf die hl. Schrift hat schon Philo den Terminus ἱερὸς λόγος angewandt und er gebraucht ihn sehr häufig z. B. leg. alleg. III, 4 (I, 89), de sacr. Ab. et Caini 14 (I, 172), de ebr. 24 (I, 89), de somn. I, 10 (I, 628), 14 (632), 22 (642), aber auch, wiewohl seltener, τὸ λόγιον quis rer. div. her. 23 und 24 (I, 488 und 489), de migr. Abr. 30 (I, 462), häufiger wieder οἱ χρησμοί quis rer. div. her. 20 (I, 486), 37 (I, 498), de mut. nom. 14 (I, 592), de somn. I, 42 (I, 657). Auch die philonische Philosophie will nichts anders sein als die Entwicklung und Ausgestaltung des durch den Zauberstab der Allegorie gewonnenen Schriftsinnes[5].

Wie nicht anders zu erwarten, wechselt auch bei Proklus λόγιον und ἱερὸς λόγος (vergl. in Remp. p. 40. 41. 120), aber auch er hat diese Bezeichnung seltener als die andere, ähnlich wie Dionysius. In Remp. p. 62 sagt er λόγοι ἱερατικοί, womit zu vergleichen ist Ep. 7, 2 ταῖς Περσῶν ἱερατικαῖς ἐμφέρεται φήμαις, und für φῆμαι kann man wieder verweisen auf in Tim.

---

[1] Lobeck, Aglaophamus p. 148 sqq. Gruppe, Die griechischen Kulte und Mythen I, 637 ff. Kern, Zwei Kultinschriften aus Kleinasien 1895 S. 106. Maass, Orpheus S. 163 f.

[2] Beliebt war namentlich der ἱερὸς γάμος von Zeus und Hera, welcher von den Gnostikern sogar mit christlicher Überlieferung vermengt wurde. Usener, Religionsgesch. Unters. I, 37.

[3] Lobeck a. a. O. p. 714 sqq.

[4] Poemander c. 3 p. 31 sqq.

[5] Vergl. Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum 1894 S. 64.

264 D p. 639: ὡς αἵ τε Χαλδαίων φῆμαι λέγουσι und in Crat. p. 23: αἱ παρὰ τῶν θεῶν αὐτῶν φῆμαι . . . καὶ ἄλλο λόγιον.

§ 7.

Lehrer und Führer.

Im Symposion Platos tritt, während Sokrates mit seiner Diskussion noch nicht zu Ende ist, Alcibiades berauscht herein und hält, von den Tischgenossen aufgefordert, eine Lobrede auf Sokrates, die von leidenschaftlicher Begeisterung für den verehrten Meister überströmt (Symp. 212 C sqq.). Der Vorgang ist geradezu typisch geworden. Von Sokrates lenkte sich die Begeisterung von selber auf Plato und seine Dialoge; das αὐτὸς ἔφα der Pythagoreer wurde bei den Verehrern Platos zu dem auf die Dialoge sich beziehenden φησί und allmählich umspann dieselben ein förmlicher Kultus, der sich immer mehr steigerte. Wie Plato selber, so wurde in neuplatonischen Kreisen auch das jeweilige Schulhaupt, welches seine Dialoge deutete und ihnen verborgenen Sinn zu entlocken wusste, von den Schülern schwärmerisch verehrt und schon zu Lebzeiten umrankten nicht selten Sagen die Gestalt des Lehrers. Auch Pythagoras ist eine vielgefeierte Heiligengestalt. Die neuplatonischen Biographien[1] stellen ihren Helden in eine höhere Sphäre; sie berichten von verschiedenen Wunderthaten, merkwürdigen Gebetserhörungen, Krankenheilungen, Totenerweckungen, wunderbaren Vorgängen bei der Geburt und beim Tode. Diese Biographienlitteratur hat in Verbindung mit den antiken Heldenromanen sichtlich auch die christlichen Heiligenlegenden beeinflusst, wie man im Detail zeigen kann.

[1] Ich erinnere nur an die vita Pythagorae und vita Plotini von Porphyr, περὶ τοῦ Πυθαγορείου βίου καὶ τῆς Πυθαγορικῆς αἱρέσεως von Jamblich, die ganz panegyrisch gehaltenen Sophistenbiographien von Eunapius (darunter die Lebensbeschreibung des Plotin, Porphyr und Jamblich), die vita Procli Marins. Vergl. auch die Biographie des Apollonius von Tyana, welche der Neupythagoreer Flavius Philostratus verfasste mit Entlehnung von Zügen aus den Evangelien.

Die Pärdicirung des Lehrers asl θεῖος, ἔνθεος, μέγας, γενναῖος, δαιμόνιος kehrt in der neuplatonischen Litteratur immer wieder[1], namentlich aber bei Proklus. Man wollte schon aus der »jugendlichen Begeisterung« für seinen Lehrer Syrian, die aus einer Schrift spricht, auf deren frühe Abfassung schliessen. Freudenthal hat dem gegenüber nachgewiesen, dass von dieser jugendlichen Begeisterung auch noch die spätesten Werke zeugen[2]. Gerne zieht er eine Gelegenheit herbei seinen Lehrern Plutarch, des Nestorius Sohn, und besonders Syrian ein Kompliment zu machen oder einen längeren lobenden Excurs einzuflechten[3]. In Parm. IV, 4 sagt er von letzterem, ὁ τῷ Πλάτωνι συμβακχεύσας, dass er voll gewesen sei der göttlichen Wahrheit und in die Welt gekommen als Musterbild eines Philosophen, ἐπ' εὐεργεσίᾳ τῶν τῇδε ψυχῶν, als Ersatz für die Götterbilder, Heiligtümer und den ganzen Gottesdienst, als ἀρχηγὸς σωτηρίας für Mit- und Nachwelt, vergl. in Tim. 315 B p. 765. Pl. Th. IV, 16 p. 215.

Gebraucht schon Plato ἡγεμών synonym mit διδάσκαλος, παιδαγωγός (Ast II, 16 sq.), so findet sich diese Bezeichnung gerne bei den Neuplatonikern, und bei Proklus ebenso häufig oder noch häufiger als das Simplex ἡγεμών das Kompositum καθηγεμών[4], welches Plato noch nicht hat und welches ich unter den Neuplatonikern vor Proklus nur bei Jamblich in Nicom. arith. introd. p. 4 gefunden habe.

Aus dem Gesagten verstehen wir auch Dionysius, wenn er voll schwärmerischer Verehrung und Begeisterung von seinen Lehrern spricht, sei es im Allgemeinem, sei es speziell

---

[1] Zeller S. 681 und 724. Vergl. die Beinamen des Gregorius Thaumaturgus ὁ πάνυ, ὁ θαυμαστός bei Gregor von Nyssa und Basilius. Kötschau, d. Greg. Thaum. Dankrede. Einl. p. V.

[2] Hermes XVI (1881) S. 216.

[3] Vergl. Zeller S. 760.

[4] In Remp. p. 32. 62. in Parm. VI, 31. 57. 93 u. s. w.; in Tim. 7 C p. 15. 24 D p. 55. 94 F p. 222 u. s. w. Auch Origenes wird von seinem Schüler Gregor καθηγεμὼν φιλοσοφίας genannt, in der Dankrede c. 6 p. 17 (Kötschau).

von Paulus und Hierotheus[1]. Den hl. Paulus heisst er μακάριος ἡμῶν ἐκ θεοῦ νομοθέτης (DN. 8, 3), θειότατος ἡμῶν ἱεροθέτης (Ep. 8, 5), θειότατος oder θεῖος Παῦλος, θεῖος ἀπόστολος, Παῦλος ὁ μέγας (Ep. 7, 2. 9, 2. 9, 4. DN. 7, 1. 4, 13). Hierotheus ist der κλεινὸς καθηγεμών (DN. 2, 9. 3, 2. CH. 2, 1), θεῖος ἱεροτελεστής (CH. 6, 2). DN. 3, 2 erzählt D. in einem Excurse von einer glänzenden Rede seines θεῖος καθηγεμών Hierotheus beim Hingange der sel. Jungfrau[2]. Von den καθηγεμόνες im allgemeinen ist oft die Rede (EH. 1, 4. 4, 1. IV, 3, 3. VI, 1, 3. VII, 3, 6. 11. DN. 1, 4).

Die Worte des Proklus in Remp. p. 32: Νεστόριος ὁ θεῖος ὄντως, πάππος ὢν Πλουτάρχου τοῦ καθηγεμόνος ἡμῶν τε καὶ τῶν ἡμετέρων διδασκάλων haben ihr sprachliches Gegenstück bei D. DN. 7, 1: ὁ θεῖος ὄντως ἀνήρ, ὁ κοινὸς ἡμῶν καὶ τοῦ καθηγεμόνος ἥλιος. Wenn Proklus ferner Pl. Th. I, 1. p. 2 von seinem Lehrer Syrian sagt: ὁ μετὰ θεοὺς ἡμῖν τῶν καλῶν πάντων καὶ ἀγαθῶν ἡγεμών, so fallen einem die dionysischen Stellen CH. 13, 4 und DN. 3, 2 ein. Dort heisst es nämlich: ἱεράρχης καὶ μετὰ θεὸν ἡγεμών, hier: ἡμᾶς τοὺς μετὰ Παῦλον τὸν θεῖον ἐκ τῶν ἐκείνου (Hierotheus) λόγων στοιχειωθέντας. Um die proklische Stelle recht zu verstehen, müssen wir uns folgendes vergegenwärtigen.

Marinus, der Biograph des Proklus, erzählt uns die abenteuerlichsten Dinge über den Verkehr seines Meisters

---

[1] Über das Verhältnis des D. zu seinen Lehrern Th. Qu.-Schr. 1895 S. 394 ff. Röm. Qu.-Schr. 1898 S. 383 ff.

[2] Th. Qu.-Schr. 1895 S. 371 ff. Röm. Qu.-Schr. 1898 S. 387 ff. Stiglmayr, Byz. Ztschr. VII (1898) S. 108. — Eunapius berichtet vit. soph. p. 489 (ed. Boissonade 1849) von einer hervorragenden Redeleistung des Proairesios. Die beiden Schilderungen haben Ähnlichkeit miteinander; Eunapius: ὁ ἀνὴρ ὑπὲρ πάντα ἐφέρετο λόγον καὶ πᾶσαν δόξαν ἀνθρωπίνην . . . . ἐνθουσιῶν τε καὶ πηδῶν; Dion.: ὅλος ἐκθημῶν, ὅλος ἐξιστάμενος ἑαυτοῦ; der Effekt der Rede bei Eunapius: τὰ στέρνα τοῦ σοφιστοῦ περιλιχμησάμενοι καθάπερ ἀγάλματος ἐνθέου πάντες οἱ παρόντες, οἱ μὲν πόδας, οἱ δὲ χεῖρας προσεκύνουν, οἱ δὲ θεὸν ἔφασαν, οἱ δὲ Ἑρμοῦ λογίου τύπον, bei Dion.: πρὸς πάντων . . . θεόληπτος εἶναι, θεῖος ὑμνολόγος κρινόμενος.

mit den Göttern[1]: schon als Knabe hatte er eine Traumerscheinung der Athene, in einer Krankheit erschien ihm der Heildämon Telesphorus und machte ihn durch Berührung augenblicklich gesund. Später erschienen ihm wiederum Götter und gaben ihm Offenbarungen, namentlich Athene, Asklepius, die Gottheit von Adrotta, Pan, die Göttermutter. So bildeten sich in Schulkreisen über den Meister schon zu dessen Lebzeiten verschiedene Legenden; auch der obligate Lichtglanz, der während eines Vortrags das Haupt des Lehrers umfliesst, darf nicht fehlen (c. 23). Das Auffallendste daran aber ist, dass Proklus dies selbst glaubte. Unter Jamblichs Schülern hatte sich seiner Zeit auch die Sage verbreitet, dass der Meister, wenn er in der Einsamkeit bete, mehr als zehn Ellen über der Erde schwebe, während sein Körper und seine Kleider wie von Goldglanz erstrahlen. Als sie ihn nun einmal darüber interpellierten, lachte er über die Leichtgläubigkeit, mit der sie sich diesen Bären aufbinden liessen[2]. Proklus, ein merkwürdiger Mann voll Extremen und Widersprüchen, war entweder weniger wahrheitsliebend oder aber hatte er sich, was wahrscheinlicher ist, in derartige Ideen so eingelebt, dass sie ihm zur vollen Überzeugung geworden waren[3]. Marinus berichtet c. 28, dass er in prophetischer Begeisterung seine höhere Bestimmung verkündet und nach Gebrauch der chaldäischen Reinigungen mit lichten Erscheinungen aus dem Geisterreiche verkehrt habe, wie er dies selbst in einer eigenen Schrift bezeuge. Proklus redet auch in Polit. p. 359 und 372 von Götter- und Dämonenerscheinungen wie von einer aus Erfahrung wohlbekannten

---

[1] Zusammengestellt bei Zeller S. 785.

[2] Dies erzählt Eunapius vit. soph. p. 458 ed. Boissonade.

[3] Treffend charakterisiert ihn Freudenthal, Hermes 1881 S. 218 f.: »In Proklus Lehren sind Tiefsinn mit grenzenlosem Aberglauben, haarscharfe Dialektik mit unlogischer Verschwommenheit der Begriffe, gesunde Kritik mit naiver Glaubensseligkeit, mathematische Gedankenstrenge mit der Unvernunft eines wundersüchtigen Mysticismus zu einem unauflöslichen Knäuel in einander gewirrt.«

Sache. Fassen wir all das ins Auge, dann erhalten die Worte μετὰ θεοὺς κτλ. an der oben genannten Stelle im Munde des Proklus eine ganz konkrete Bedeutung: seine ersten und hauptsächlichsten Lehrer sind die Götter selber, von denen er inspiriert und geleitet wird, dann kommt Syrian. Des Dionysius grosser Lehrer aber soll der Apostel Paulus sein und an seinen Unterricht knüpft dann Hierotheus an.

An der gleichen Stelle DN. 3, 2, welche den Dithyrambus auf Hierotheus enthält, entschuldigt sich D., wie oben schon gesagt wurde (S. 11), warum er trotz der ausgezeichneten θεολογικαὶ στοιχειώσεις seines Lehrers auch noch theologische Werke verfasst habe, wie wenn jene nicht genügten. Jener sei ein διδάσκαλος τελείων καὶ πρεσβυτικῶν διανοιῶν und schreibe πρεσβυτικῶς, das heisst er sei ein Lehrer vollkommener und gereifter Geister (nicht »Gedanken«, wie Engelhardt I, 77 falsch übersetzt), dessen Stil und Lehre schwieriger zu verstehen sei. Darum sei ihm, D., und den andern διδάσκαλοι τῶν νεοτελῶν ψυχῶν der Auftrag geworden ἀναπτύξαι καὶ διακρῖναι τὰς συνοπτικὰς καὶ ἑνιαίας τῆς νοερωτάτης τἀνόρὸς ἐκείνου δυνάμεως συνελίξεις. Lauter proklische Wendungen!

In Parm. IV, 34 heisst es: ἐκεῖνο δὲ πρεσβυτικῆς εἶναι διανοίας καθορᾶν; DN. 2, 9 sagt D. im gleichen Sinne: τῆς κρατίστης ἐκείνου διανοίας. In ähnlichem Sinne gebrauchen und deuten das Wort πρεσβύτερος schon Philo und nach ihm Origenes[1], aber der Terminus πρεσβυτικὴ διάνοια ist spezifisch proklisch und dionysisch.

Für νεοτελής verweist Jahn S. 56 auf Plato Phaedr. 250 E (ὁ μὲν οὖν μὴ νεοτελὴς ἢ διεφθαρμένος); allein dieses platonische Hapaxlegomenon ist bei Proklus in Verbindung mit ψυχή fast zum πολυθρύλλητον geworden, wie in Remp. p. 36.

[1] Das Nähere in der Röm. Qu.-Schr. 1898 S. 388 f.; über νεοτελής ebendas. S. 383 f.

95. 99, in Crat. p. 50 zeigt[1]. In Parm. IV, 97 wird der Begriff νέος für ein σύμβολον ἀτελοῦς ἕξεως erklärt und eine Gegenüberstellung von jugendlicher und gereifter Denkart beliebt Proklus de prov. et fato I, 56: Juveni enim quidem viro talem fieri opinionem, nihil mihi videtur mirum ad opinionem hominum in pluribus juventute adspiciente; intellectum autem senilem praesidem statuenti intellectualis prudentis judicii conceptus convenire existimo.

Das in der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft berühmt gewordene Wort συνοπτικός hat seine eigene Geschichte. Es stammt von Plato Rep. II, 537 C: ὁ μὲν γὰρ διαλεκτικὸς συνοπτικός. Der dialektische Weg führt schliesslich zum Einheitlichen und ewig Bleibenden, der Idee, welche in Einem intuitiven Akte »zusammengeschaut« wird; Sache des Dialektikers ist es zuletzt εἰς μίαν ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα Phaedr. 265 D. So ist συνορᾶν Terminus des enthusiastischen Schauens geworden, vgl. Proklus in Crat. p. 32: ἔνδειξιν ἣν τροτείνουσι τοῖς συνορᾶν δυναμένοις ἐνθουσιάζοντες. In gleichem Zusammenhang wie bei D. DN. 3, 2 kommt συνοπτικός bei Proklus in Parm. V, 304: καταθεασάμενος τὸ χαλεπὸν τῆς μεθόδου ταύτης καὶ τὸ συνοπτικὸν ὁμοῦ τῆς ὑφηγήσεως, vgl. bei D. noch: τὰ θεῖα πρεσβυτικῶς ὑφηγούμενος ἐκεῖνος συνοπτικοὺς ἡμῖν ὅρους ἐξέθετο[2].

Was noch das Wort ἐνιαῖος betrifft, so findet es sich zwar schon bei früheren Platonikern wie Jamblich de comm. math. sc. p. 41. 42. 74, in Nicom. arith. introd. p. 81, ist aber bei Pr. und D. Lieblingsterminus geworden[3] und wird

---

[1] Auch Synesius von Cyrene hat das Wort νεοτελής, calv. encom. 7 M. 66, 1180: οὗτός ἐστιν ὁ νεοτελής, ὁ μεμυημένος τὰ θεοφάνια. Hermias kennt in Phaedr. p. 159 auch ein ἡμινεοτελής.

[2] Marinus sagt von Proklus c. 13, derselbe habe die Vorträge Syrians συνοπτικῶς καὶ μετ' ἐπικρίσεως nachgeschrieben. Später ist σύνοψις und συνοπτικός für Abriss, summarischen Überblick, Kompendium vielgebraucht. Krumbacher, Byz. Litt. S. 368. 376. 385. 388. 445 u. ö.

[3] Prokl. J. Th. c. 74. 127; in Alcib. II, 85; in Remp. p. 33. 79 u. ö.; Dion. EH. 1, 4. III, 1, 4. VI, 1, 3. VI, 3, 2 u. 3. DN. 7, 4 u. ö.

uns noch häufig begegnen, namentlich wo es sich um das »Einheitliche« beim mystisch-ekstatischen Schauen handelt.

Wir dürfen die Stelle DN. 3, 2, die in mehr als einer Hinsicht für den Charakter der dionysischen Schriftstellerei markant ist, nicht verlassen, ohne auf einen Widerspruch hinzuweisen, in welchen D. mit sich selbst gerät[1]. Schon oben haben wir uns daran gestossen, dass er seine Entschuldigung in dieser Schrift anbringt, wo sie ziemlich deplaciert ist. Nun sagt er uns noch, er sei Lehrer der »Neugeweihten«, d. h. aller Wahrscheinlichkeit nach der Neugetauften, er wolle die schwierigen Lehren des Hierotheus in fasslicherer Form und breiterer Entwicklung darstellen; auch Timotheus habe das Buch des Hierotheus als seine Fassungskraft übersteigend wieder zurückgeschickt. Erstaunt fragen wir uns: sollen die Schriften des D. geeignet sein, unreife, unfertige Seelen — auf dies läuft das νεοτελής schliesslich hinaus — mit den christlichen Glaubenswahrheiten vollends vertraut zu machen? Der Erfolg wäre sicherlich nicht viel grösser gewesen als der, welchen man bei den Indern erzielte, wollte man unter ihnen nach dem Rate eines Engländers mit den dionysischen Schriften missionieren. Man mag über diese Schriften urteilen, wie man will, leicht verständlich wird sie niemand finden. Wie müssten erst die Werke des Hierotheus gewesen sein! Doch wir können ja einen Vergleich vornehmen, zwar nicht an der Hand der θεολογικαὶ στοιχειώσεις, aber der ἐρωτικοὶ ὕμνοι, aus welchen D. DN. 4, 15—17 einige Partien citiert. Dieser Vergleich aber ergiebt, wie schon oben kurz bemerkt wurde und wie später sich deutlicher zeigen wird, das überraschende Resultat, dass sie der dionysischen Darstellung vollständig gleichen. Der vollendete Widerspruch liegt endlich darin, dass D. sonst in seinen Schriften als Hierarch erscheint, welcher den etwas jüngeren Kollegen Timotheus in die tiefsten Geheimnisse der Mystik

[1] Vergl. dazu Stiglmayr in Ztschr. f. kath. Th. 1898 S. 257 ff.

einweihen und zu den erhabensten Höhen mystischer Kontemplation aufführen will, der sich und den Adressaten vom πλῆθος, den πολλοί mit ihren verworrenen Anschauungen vornehm unterscheidet, nicht aber als Katechet, der Neophyten Religionsunterricht erteilt.

Jeder Anfänger in der Philosophie hat, wie Proklus in Alcib. III, 111 sagt, einen Führer notwendig, da er sonst auf Abwege gerät. Vorausgesetzt ist beim Schüler die ἐπιτηδειότης πρὸς ὑποδοχὴν τῆς ἐπιστήμης (II, 287), aber erst wenn er tüchtige Führer findet, wird diese Anlage ihm zum Heile: κἂν μὲν τύχωσιν ἐπιστημόνων τῶν καθηγουμένων, εἰς σωτηρίαν αὐταῖς (sc. ψυχαῖς) καὶ ἀναγωγὴν ἡ ἐπιτηδειότης ἡ τοιαύτη τελευτᾷ. Ebenso fordert D. vom Anfänger im christlichen Leben die ἐπιτηδειότητα πρὸς τὴν τῶν ἱερολογιῶν καὶ ἱερουργιῶν ὑποδοχήν, dann kann die ὁδοποίησις ἡμῶν πρὸς τὴν τῆς ὑπερουρανίας λήξεως ἀναγωγήν erfolgen (EH. II, 1).

Wer in die christliche Gemeinschaft durch die Taufe eintreten will, wendet sich nicht direkt an den Bischof, sondern an einen andern Christen, diesen erwählt er zu seinem Paten und lässt sich von ihm beim Bischof einführen. D. drückt dies in Wendungen aus, welche proklischen Einfluss verraten. EH. II, 2, 2: ὁ τούτων ἀγαπήσας τῶν ὄντως ὑπερκοσμίων τὴν ἱερὰν μετουσίαν ἐλθὼν ἐπί τινα τῶν μεμυημένων πείθει μὲν αὐτὸν ἡγήσασθαι αὐτοῦ τῆς ἐπὶ τὸν ἱεράρχην ὁδοῦ . . καὶ ἀξιοῖ τῆς τε προσαγωγῆς αὐτοῦ καὶ συμπάσης τῆς ἐπὶ τὸ ἑξῆς ζωῆς τὴν ἐπιστασίαν ἀναδέξασθαι . τὸν δὲ τῆς μὲν ἐκείνου σωτηρίας ἱερῶς ἐρῶντα, πρὸς δὲ τὸ τοῦ πράγματος ὕψος ἀντιμετροῦντα τὸ ἀνθρώπινον, φρίκη μὲν ἄφνω καὶ ἀμηχανία περιίσταται· τελευτῶν δὲ ὅμως ποιήσειν τὸ αἰτηθὲν ἀγαθοειδῶς ὡμολόγησε καὶ παραλαβὼν αὐτὸν ἄγει πρὸς τὸν τῆς ἱεραρχίας ἐπώνυμον.

Der Pate hat also in Anbetracht der Schwierigkeit und Grösse der Verpflichtungen zuerst Bedenken, dann erklärt er sich bereit, die Führung zu übernehmen. Ähnlich Proklus in Parm. IV, 73: τίς δὲ οὗτος . . . καὶ τίνα ἔχει νῦν ζωὴν

. . . οὐκ εἰδότα τὴν ἀρχὴν αὐτὸν ἀναδιδάσκει καὶ τέλος ἡγεμὼν αὐτῷ γίγνεται τῆς ἐπὶ τὸν ἀδελφὸν πορείας; in Alcib. III, 30: προκαθηγούμεναι τῆς πρὸς τὸ νοητὸν πορείας. Vergleiche noch EH. II, 3, 4: τῆς ἐπὶ τὸν ἱεράρχην ὁδοῦ τὸν ἀνάδοχον ἔχουσα καθηγεμόνα und nochmals: τὸν ἀνάδοχον ὡς τῆς ζωοποιοῦ πρὸς ἀλήθειαν πορείας . . . χειραγωγόν. Im Pömander 7, 2 p. 54 mahnt Hermes: ζητήσατε χειραγωγὸν τὸν ὁδογήσοντα ὑμᾶς ἐπὶ τὰς τῆς γνώσεως θύρας.

Die Einführung des Katechumenen beim Bischof durch den Paten entspricht der Einführung eines angehenden Mysten beim Hierophanten durch einen Mystagogen[1], entspricht der Einführung eines neuen Schülers beim Lehrer durch einen Freund. Porphyr erzählt in der vita Plotini c. 3: Da Plotin von heftigem Drange nach Philosophie ergriffen ward, besuchte er die Philosophen, welche um diese Zeit in Alexandria den grössten Ruf hatten; traurig und niedergeschlagen aber verliess er ihre Vorlesungen und klagte einem Freunde den Grund seiner Betrübnis: τὸν δὲ συνέντα αὐτοῦ τῆς ψυχῆς τὸ βούλημα ἀπενέγκαι πρὸς Ἀμμώνιον, οὗ μηδέπω πεπείρατο. Marinus aber berichtet vita Procli c. 12, wie Syrian den Proklus zu Plutarch führt. In der näheren Formulierung stimmen Marinus und Dionysius EH. II, 2, 2 und 3 auffallend überein:

Marinus.	Dionysius.
παραλαβὼν δὲ αὐτὸν ὁ Συριανὸς προσάγει τῷ μεγάλῳ Πλουτάρχῳ τῷ Νεστορίου· ὁ δὲ νέον μὲν ἰδὼν . . . ἀκούσας δὲ αὐτοῦ τὴν αἵρεσιν . . . σφόδρα ἥσθη κτλ.	καὶ παραλαβὼν αὐτὸν ἄγει πρὸς τὸν τῆς ἱεραρχίας ἐπώνυμον. ὁ δὲ μετ' εὐφροσύνης . . . εἰσδεξάμενος τοῖν ἀνδροῖν ἐσέφθη πρῶτα κτλ.

Vergleiche noch EH. VII, 1, 3: λαβόντες αὐτὸν ἐπὶ τὸν ἱεράρχην ἄγουσιν . . . ὁ δὲ ἀσμένως ὑποδέχεται. So genau dieses Zusammentreffen ist, einen Schluss darauf zu gründen wäre doch vorschnell, da hier die Ähnlichkeit der Situation von selber auch die Ähnlichkeit der Wendungen zur Folge

[1] Haggenmacher, die eleusinischen Mysterien 1880 S. 13.

haben konnte. Dagegen lässt sich die im Allgemeinen übereinstimmende allegorische Deutung, welche Pr. dem in Parm. IV, 73, D. dem EH. II, 2, 2 und 3 geschilderten Vorgange giebt, nicht mehr auf Rechnung des Zufalls setzen. Pr. findet nämlich (IV, 74) darin etwas symbolisiert, was in der ganzen Natur sich abspiele. Die Seelen, welche aus ihrem Kreise heraus- und nach einem bessern geistigen Leben streben, gelangen in die erquickende Nähe der Dämonen; von diesen unterstützt und gefördert, werden sie selbst δαίμονες δι' ὁμοιότητος. Jetzt schauen sie die höheren und göttlichen Reihen der Dämonen und durch diese geht schliesslich der Aufstieg zu den θεοί. Auf dasselbe kommt die Allegorese des D. hinaus: der aufwärts Strebende gelangt κατὰ βραχὺ διὰ τῶν αὐτοῦ πρώτων ἐπὶ τὰ ἔτι πρότερα, καὶ δι' ἐκείνων ἐπὶ τὰ πρώτιστα καὶ τελειωθεὶς ἐπὶ τὴν ἀκρότητα τὴν θεαρχικήν (EH. II, 3, 4).

Lehrer und Führer sind in erster Linie nicht Menschen, sondern Gott selber bezw. die Götter, und die Engel bezw. Dämonen. Bei Philo stehen dem, der noch der Reinigung bedarf, Engel als λόγοι θεῖοι bei; ist er aber durch und durch gereinigt, so wandelt Gott selbst in seiner Seele: ταῖς τῶν ἄκρως κεκαθαρμένων διανοίαις ἀψοφητὶ μόνος ἀοράτως ὁ τῶν ὅλων θεὸς καὶ ἡγεμὼν ἐμπεριπατεῖ (de somn. I, 23. I, 643 M.). Auch der Logos, der Sohn Gottes, geht ihm als Führer voran, bis er auf die Höhe der Erkenntnis anlangt und mit dem seitherigen Führer gleichen Schritt hält, nunmehr werden beide ὀπαδοὶ τοῦ πανηγεμόνος θεοῦ (de migr. Abr. 31. I, 463).

Schon Plato spricht Phaedr. 107 D von dem δαίμων ὅσπερ ζῶντα εἰλήχει, welcher die abgeschiedene Seele auch in den Hades begleitet; mit λέγεται bezeichnet er diese Vorstellung als Volksglauben. Darnach handelt Plotin Enn. III, 4 περὶ τοῦ εἰληχότος ἡμᾶς δαίμονος. Porphyr entlehnt Züge seiner Angelologie und Dämonologie aus dem jüdischen Glau-

ben (Zeller S. 670 f.) und von da an hat der Neuplatonismus eine ziemlich ausgebildete Lehre von den Schutzgeistern, welche die Schicksale der Völker und des einzelnen Menschenlebens leiten. De myst. 5, 25 p. 236: καθ' ἕκαστόν τε ἔθνος τῶν ἐπὶ γῆς διακεκλήρωταί τις ὑπ' αὐτοῦ κοινὸς προστάτης = Dion. CH. 9, 4: ἀποκληρωτικῶς ἡγεῖσθαι . . . ἀποκληρωθέντος . . . πάντας δὲ τοὺς καθ' ἕκαστον ἔθνος ἐπιστατοῦντας ἀγγέλους (vgl. Daniel c. 10); I, 20 p. 63: οἱ τὴν δαιμονίαν ἐπιστασίαν διαλαχόντες (2, 5 p. 79. 5, 17 p. 222. 9, 10 p. 285), vgl. CH. 9, 3: τὰς τῶν ἀγγέλων ἐπιστασίας. In Alcib. II, 13 sagt Proklus, der delphische Spruch γνῶθι σεαυτόν offenbare uns τὸν τρόπον τῆς ἐπὶ τὸ θεῖον ἀναγωγῆς καὶ τῆς εἰς κάθαρσιν ὁδοῦ τῆς ἀνυσιμωτάτης. Nämlich: ὁ μὲν γνοὺς ἑαυτὸν ἀφ' ἑστίας ἀρξάμενος συνάπτεσθαι δύναται θεῷ τῷ τῆς ὅλης ἀληθείας ἐκφαντικῷ καὶ ἡγεμόνι τῆς καθαρτικῆς ζωῆς. Dementsprechend bezeichnet D. als Zweck und Ziel der Hierarchie CH. 3, 2: ἡ πρὸς θεὸν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοίωσίς τε καὶ ἕνωσις, αὐτὸν ἔχουσα πάσης ἱερᾶς ἐπιστήμης τε καὶ ἐνεργείας καθηγεμόνα. In Alcib. II, 260 wird erörtert, dass die vollkommenen Seelen mächtigeren Dämonen unterstellt sind und durch sie zum Heile geführt werden, die unvollkommeneren aber von niederer stehenden; die Seelen sind, wie nach Rang und Würde um die Götter gesät, so nach Gebühr den Dämonen unterstellt, καὶ ὥσπερ θεοὺς ἡγεμόνας οὕτω καὶ δαίμονας ἐπιτρόπους ὁ δημιουργὸς καὶ πατὴρ ἐπέστησε ταῖς ψυχαῖς. II, 276 wird die Zusammenkunft der Liebenden allegorisch gedeutet καὶ τῆς συνδρομῆς ταύτης ὁ δαίμων ἐστὶν ἀγαθὸς ἡγεμών. II, 109: δαίμων ἀγαθὸς οἷον κυβερνήτης ἡμῶν τῆς ὅλης ζωῆς[1].

[1] Ähnlich in Remp. p. 54. 120 u. ö. Poemander 1, 29 p. 16 sq.: καθοδηγὸς ἐγενόμην τοῦ γένους τοῦ ἀνθρωπίνου τοὺς λόγους διδάσκων, πῶς καὶ τίνι τρόπῳ σωθήσονται. Caesares 336 c. sagt Hermes zu Julian: μετὰ τῆς ἀγαθῆς ἐλπίδος ἡγεμόνα θεὸν εὐμενῆ καθιστὰς σεαυτῷ, bei Anrich a. a. O. S. 49. Auch anderwärts, namentlich in der stoischen Litteratur, begegnet uns häufig der Gedanke eines Schutzgeistes des einzelnen. Epictet. diss. I, 14, 12: Ζεὺς παρέστησεν ἐπίτροπον ἑκάστῳ τὸν ἑκάστου

Bei D. übernimmt der Taufpate συμπάσης τῆς ἐπὶ τὸ ἑξῆς ζωῆς (des Täuflings) τὴν ἐπιστασίαν (EH. II, 2, 2). Die Seelen werden zur göttlichen Urgüte aufgeführt von den Engeln ὡς ἀγαθῶν καθηγεμόνων (DN. 4, 2). Die obersten Engel nennt er φωταγωγοὺς καὶ πρὸς τὴν ἱερὰν τελείωσιν ἡγεμόνας (EH. V, 1, 2). Der Täufling kämpft fortan ὑπ' ἀγαθῷ τῆς ἀθλοθεσίας κυρίῳ καὶ ἡγεμόνι ταττόμενος (II, 3, 6). Hier ist unter dem Führer und Kampfrichter Christus gemeint; schon vorher hiess es: ὑπ' ἀθλοθέτῃ Χριστῷ γενόμενος. D. wählt nicht das biblische Bild von der Rennbahn (I Cor. 9, 24 ff.), sondern das proklische vom Wettkampf, dessen Richter Gott ist, in Parm. V, 304: οἷον ὑπὸ θεοῖς ἀθλοθέταις ἀγωνιζομένους προθύμως. Übrigens hat schon Philo das gleiche Bild de mund. opif. 25 (I, 18): ὁ τῶν ὅλων ἡγεμὼν οἷά τις ἀθλοθέτης καὶ ἑστιάτωρ ἄνθρωπον καλεῖν μέλλων ἐπί τε εὐωχίαν καὶ θεωρίαν[1].

Pendant des καθηγεμών ist der ὀπαδός oder συνοπαδός. Beide, ursprünglich dichterische, Worte gebraucht schon Plato und zwar in der charakteristischen Verbindung mit θεός oder Ζεύς (Ast. II, 456. III, 335). Wir begegnen dem Wort wieder bei Philo quis rer. div. her. 15 (I, 483): ὀπαδὸς εἶναι θεοῦ, Porphyr ad Marcell. 22 p. 288: ὀπαδὸν τῶν θεῶν δίκην, Jamb-

δαίμονα; M. Aurel. 5, 27: ὁ δαίμων, ὃν ἑκάστῳ προστάτην καὶ ἡγεμόνα ὁ Ζεὺς ἔδωκεν; Menander Com. VI, 238 (Meineke): ἅπαντι δαίμων ἀνδρὶ συμπαρίσταται εὐθὺς γενομένῳ μυσταγωγὸς τοῦ βίου, bei Rohde, Psyche II, 316 f. Vergl. über Schutzgeister auch Usener, Götternamen S. 295 ff.

[1] Nach Kranich, Die Ascetik in ihrer dogmatischen Grundlage bei Basilius dem Grossen 1896 S. 39 ff., hat auch Basilius für das christlich-ascetische Leben das Bild des Kampfes, aber nicht des Wett-, sondern des Kriegskampfes (nach Job. 7, 1. I Timoth. 1, 18); Christus ist ihm der König, der die Kriegsbefehle ausgiebt, nicht der ἀθλοθέτης. Dagegen betont auch er die Notwendigkeit eines Lehrmeisters für diejenigen, welche die Kunst des Kampfes lernen, eines tüchtigen Führers für die, welche zu Gott wandeln wollen. — Noch heute empfehlen die Lehrer der Ascese einen eigenen Seelenführer, der merkwürdigerweise nicht mit dem Confessarius identisch sein soll. Bemerkt sei noch, dass in byzantinischer Zeit die Klostervorsteher gerne ἡγούμενοι und καθηγούμενοι genannt wurden (Zöckler, Askese und Mönchtum I, 294). Die biblische Unterlage dieses Sprachgebrauches ist Hebr. 13, 7.

lich Protrept. 3 p. 14: συνοπαδὸν συνακολουθοῦσαν τῇ πρεσβυτέρᾳ ζωῇ, im Buche de myst. 1, 10 p. 36: συνοπαδοὶ θεῶν (2, 10 p. 94. 1, 3 p. 9). Darnach ist es proklisches und dionysisches Lieblingswort geworden: θεῶν ὀπαδοί J. Th. c. 185. 202; de dec. dub. 1, 178; in Alcib. II, 86. 216. 258; in Remp. p. 50. In Parm. IV, 113 heisst es: καὶ πᾶσαι (sc. αἱ ψυχαί) περὶ αὐτήν (sc. τὴν μονάδα) οἷον κέντρον συννεύουσιν, αἱ μὲν θεῖαι πρώτως, αἱ δὲ τούτων ὀπαδοὶ δευτέρως, αἱ δὲ τούτων συνοπαδοὶ κατὰ τρίτην τινὰ τάξιν; V, 45: διὸ καὶ συντάξεις εἰσὶ τῶν μερῶν πρὸς τὰ ὅλα καὶ τῶν ὀπαδῶν πρὸς τοὺς ἡγεμόνας αὐτῶν. Dionysius sagt EH. II, 3, 4: συνοπαδὸν ἡγεμόνος ἐνθέου; 3, 7 wird der Vollkommene genannt ναὸς ἅμα καὶ ὀπαδὸς τοῦ θεαρχικοῦ πνεύματος; VI, 3, 1 heisst es von der μοναχικὴ τάξις: ταῖς ἱερατικαῖς ἑπομένην τάξεσι καὶ πρὸς αὐτῶν ὡς ὀπαδὸν ἐπὶ τὴν θείαν ἐπιστήμην ἀναγομένην; DN. 13, 4: ἀσκητῶν ἢ συνοπαδῶν τῶν θεολόγων, Ep. 8, 5: ἀγγέλων ἀγαθῶν ὀπαδοὶ καὶ ξυνοδοιπόροι[1].

Die Belehrung und Unterweisung von Seiten des Führers ist ein Gnadengeschenk, ist Gab' und Güte. In Remp. p. 41 werden die Musen die Vorsteherinnen der Rythmen und Harmonien genannt, diese aber sind δῶρα οἷς δωροῦνται τὸν κόσμον. In Parm. IV, 4 wird der Adressat aufgefordert: δέχου τὰ δῶρα τοῦ ἀνδρὸς ἐκείνου (Platos)[2].

So bezeichnet D. die Hierarchie als ein Geschenk der göttlichen Güte: τὴν ἱεραρχίαν . . . ἐδωρήσατο (EH. 1, 4;) ebenso das alttestamentliche Gesetz (CH. 4, 3.) Geschenke sind die hierarchischen Gesetze: θεσμὸς ἀγαθὸς ἐδεδώρητο (Ep. 8, 1);

[1] Vergl. Philo quod Deus immut. 13 (I, 282) ἀληθείᾳ συνοδοιπόρῳ χρῶνται, de somn. I, 30 (I, 647) συνοδοιπόρον ἔχειν θεόν; Hermipp. de astr. dial. 2 p. 3 (ed. Kroll et Viereck) λόγους τῆς ἀληθείας ὀπαδούς.

[2] Von Philo wird das Schauen Gottes, das der Ascet erreicht, ein γέρας ἐξαίρετον genannt, de praem. et poen. 6. (I, 414). Pap. Berol. II, 128: δῶρόν μοι ἐδωρήσω τὴν τοῦ μεγίστου σου ὀνόματος γνῶσιν (Dieterich, Abraxas S. 148). Poem. 10, 9 p. 73 nennt Hermes die ἐπιστήμη ein δῶρον θεοῦ. De myst. 2, 6 p. 81 werden die von den Göttererscheinungen kommenden δῶρα in die Worte zusammengefasst: πάντων, ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν, τῶν ἐν ἡμῖν ἐπὶ τὰς οἰκείας ἀρχὰς ἀναγωγήν.

Verstand und Weisheit: νοήσεως καὶ σοφίας . . . δωρουμένης ὑπὸ τῆς θεαρχικῆς σοφοποιίας (CH. 14); die Gottnachahmung der Engel: τὸ θεομίμητον δεδώρηται (7, 2); die Erleuchtungen: ἱεραρχίας καθηγεμόνες . . ἀναπλησθέντες τοῦ ἱεροῦ δώρου κτλ. (EH. 1, 5), vgl. EH. II, 3, 4: τοῦτο λήψεται πρῶτον ἐκ τῆς πρὸς τὸ φῶς ἀνανεύσεως ἱερὸν δῶρον. V, 3, 5. DN. 1, 4.

Den Schluss möge eine Coincidenz zwischen Proklus und Dionysius bilden. EH. 1, 5 erinnert D. den Adressaten an die hierarchischen Gaben, d. h. Belehrungen, die er ihm habe zukommen lassen, in ähnlichen Worten, wie Proklus Pl. Th. I, p. 2 von den εὐεργεσίαι spricht, die ihm von seinem Lehrer Syrian zugeflossen seien.

Proklus.	Dionysius.
τῆς τε ἄλλης ἁπάσης ἡμᾶς μετόχους κατέστησε τοῦ Πλάτωνος φιλοσοφίας . . . καὶ δὴ καὶ τῆς περὶ τῶν θείων μυστικῆς ἀληθείας συγχορευτὰς ἀπέφηνεν.	ἄλλων τε ἱεραρχικῶν σοι καὶ τούτου μεταδέδωκα τοῦ ἐνθέου δώρου.

2. Kapitel.

Anlehnung an den Neuplatonismus in einzelnen philosophischen und theologischen Anschauungen.

§ 8.

Die Schönheit.

Die Ausführungen des ersten Kapitels haben gezeigt, wie Dionysius in der schriftstellerischen Einkleidung und dem äusseren Aufbau seiner Werke an neuplatonische, speziell proklische Gepflogenheiten sich anschliesst. Im Folgenden sollen materielle Beziehungen zur Sprache kommen, soweit sie nicht mit den Mysterien irgendwie im Zusammenhange stehen und darum in den umfangreicheren zweiten Teil gehören.

DN. 4, 7 verbreitet sich D. über die Schönheit[1], und was er hierüber sagt, steht zum Teil wortwörtlich bei Plato in der Rede Diotimas Symp. 211 A/B. Nach dem Vorgange von Bessarion und Pansa hat schon Jahn darauf hingewiesen (S. 61) und dann hat namentlich Dräseke diese Coincidenz für seine Zwecke ausgebeutet, zuletzt in der Ztschr. f. wissenschaftl. Theol. 1897 S. 615 f. Die Übereinstimmung ist in der That ganz frappant, wie folgende Zusammenstellung zeigt.

---

[1] Die folgende Ausführung über die Schönheit ist aus der Röm. Qu.-Schr. 1898 S. 370 ff. der Vollständigkeit wegen hierher gesetzt.

Symp. 211 A/B.

Πρῶτον μὲν ἀεὶ ὂν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθῖνον, ἔπειτα οὐ τῇ μὲν καλόν, τῇ δ'αἰσχρόν, οὐδὲ τότε μέν, τότε δ'οὔ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδ'ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν, ὡς τισι μὲν ὂν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν. οὐδ'αὖ φαντασθήσεται αὐτὸ τὸ καλὸν οἷον πρόσωπόν τι οὐδὲ χεῖρες οὐδὲ ἄλλον οὐδὲν ὧν σῶμα μετέχει, οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη, οὐδέ που ὂν ἐν ἑτέρῳ τινὶ οἷον ἐν ζώῳ ἢ ἐν γῇ ἢ ἐν οὐρανῷ ἢ ἔν τῳ ἄλλῳ, ἀλλὰ αὐτὸ καθ'ἑαυτὸ μεθ'αὐτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον, οἷον γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλέον μήτε ἔλαττον γίγνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν.

DN. 4, 7.

Καλὸν δὲ ὡς πάγκαλον ἅμα καὶ ὑπέρκαλον καὶ ἀεὶ ὂν κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως καλόν, καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθῖνον, οὐδὲ τῇ μὲν καλόν, τῇ δὲ αἰσχρόν, οὐδὲ τότε μέν, τότε δ'οὔ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδὲ ἔνθα μέν, ἔνθα δ'οὔ, ὡς τισι μὲν ὂν καλόν, τισὶ δὲ οὔ καλόν· ἀλλ' ὡς αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ μεθ' ἑαυτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὂν καλὸν καὶ ὡς παντὸς καλοῦ τὴν πηγαίαν καλλονὴν ὑπεροχικῶς ἐν ἑαυτῷ προέχον· τῇ γὰρ ἁπλῇ καὶ ὑπερφυεῖ τῶν ὅλων καλῶν φύσει πᾶσα καλλονὴ καὶ πᾶν καλὸν ἑνοειδῶς κατ' αἰτίαν προϋφέστηκεν.

Die Stelle findet sich weder bei Plotin, noch bei Proklus, noch bei einem anderen Neuplatoniker. Man könnte aber hier nach Dräsekes eigenem Beispiele auf verloren gegangene neuplatonische Litteratur rekurrieren, welche die Vermittlung von Plato zu D. gebildet hätte, und man hätte dazu mehr Recht als Dräseke selber. Bei Fabricius (bibl. Graeca IX, 426) teilt Holstenius aus einem handschriftlichen Scholion mit, Proklus habe ein opus in plures libros distributum εἰς τὸν λόγον τῆς Διοτίμας περὶ τῆς τῶν κακῶν ὑποστάσεως verfasst. Nun bot aber die Rede Diotimas zu einer Untersuchung über das Böse keinen Anlass. Zeller vermutet (S. 781), dass die genannte Bezeichnung auf die Abhandlung de malorum subsistentia gehe; über die Rede der Diotima könne er ein eigenes Werk geschrieben haben, wenn auch sonst nichts darüber bekannt sei. Dies ist in der That sehr leicht möglich. Die Rede Diotimas handelt περὶ τοῦ καλοῦ; wurde daraus durch ein Versehen περὶ τοῦ κακοῦ, so war nur

noch ein Schritt zur Herübernahme des anderen proklischen Buchtitels περὶ τῆς τῶν κακῶν ὑποστάσεως. Sei dem wie ihm wolle, die verloren gegangene Schrift des Proklus περὶ τῶν τριῶν μονάδων handelt im zweiten Teil sicher von der Schönheit; denn die drei Monaden sind ἀλήθεια, καλλονὴ und συμμετρία. Auch da kann die platonische Stelle verwertet worden sein.

D. mag die Stelle auch direkt aus Plato genommen haben; was er DN. 4, 7 weiter über die Schönheit zu sagen weiss, verrät viel mehr Anklänge an Proklus, welcher Pl. Th. I, 24 p. 59 sqq. von der Schönheit spricht, als an Plato und Plotin, welch letzterer Enn. I, 6 περὶ τοῦ καλοῦ und V, 8 περὶ τοῦ νοητοῦ κάλλους handelt[1]. Das Wort κάλλος etymologisiert D. als πάντα πρὸς ἑαυτὸ καλοῦν καὶ ὡς ὅλα ἐν ὅλοις εἰς ταὐτὸ συνάγον. Die Urquelle dieser Deutung, welche von Willmann einfach philonisch genannt wird[2], fliesst bei Plato im etymologienreichen Kratylus 416 C: τὸ καλέσαντα τὰ πράγματα καὶ τὸ καλὸν ταὐτόν ἐστι τοῦτο. Zwar heisst es auch bei Plotin Enn. I, 6, 1: τί οὖν ἐστιν ὃ κινεῖ τὰς ὄψεις τῶν θεωμένων καὶ ἐπιστρέφει πρὸς ἑαυτὸ καὶ ἕλκει καὶ εὐφραίνεσθαι τῇ θέᾳ ποιεῖ, allein gerade das spezifische καλεῖν findet sich nicht. Die Vermittlung von Plato über Plotin zu D. bildet Proklus, welcher a. a. O. von der Schönheit sagt: ἐπιστρέφει πάντα πρὸς ἑαυτὸ καὶ κινεῖ καὶ ἐνθουσιᾶν ποιεῖ καὶ ἀνακαλεῖται δι' ἔρωτος. Auch sein Mitschüler Hermias schreibt ad Phaedr. p. 65 (ed. Ast. 1810): διὸ καὶ καλὸν λέγεται παρὰ τὸ καλεῖν εἰς ἑαυτὸ τοὺς ἐρῶντας. Das platonisch-proklische κινεῖν verwertet D. ebenfalls DN. 4, 7: κινεῖν τὰ ὅλα und namentlich 4, 8, wo die aus der Schön-

---

[1] Auch der Paedagogus des Klemens von Alexandrien giebt in der Einleitung zum 3. Buch Belehrungen »über die wahre Schönheit,« die aber von D. nicht berücksichtigt wurden.

[2] Geschichte des Idealismus II, 206. Über seine Anschauung von den areopagitischen Schriften vergl. Röm. Qu.-Schr. 1898 S. 363 f.

heit stammende dreifache Bewegung der Geister und Seelen auseinandergesetzt wird.

Bei Proklus heisst es weiterhin, die göttliche Schönheit sei erhaben über alles körperlich Schöne und über τῆς ἐν τούτοις συμμετρίας ἢ τῆς ψυχικῆς εὐαρμοστίας ἢ τοῦ νοεροῦ φέγγους; bei Dionysius: das überwesentlich Schöne werde Schönheit genannt, weil sie allem Seienden entsprechende Schönheit verleihe καὶ ὡς τῆς πάντων εὐαρμοστίας καὶ ἀγλαΐας αἴτιον δίκην φωτὸς ἐναστράπτον ἅπασι τὰς καλλοποιοὺς τῆς πηγαίας ἀκτῖνος αὐτοῦ μεταδόσεις. Beachte noch folgende Übereinstimmung:

Proklus.	Dionysius.
ἔστι μὲν οὖν τοιοῦτον τὸ θεῖον κάλλος τῆς θείας εὐφροσύνης χορηγὸν καὶ τῆς οἰκειότητος καὶ τῆς φιλίας· κατὰ γὰρ τοῦτο καὶ ἥνωνται ἀλλήλοις οἱ θεοὶ καὶ χαίρουσιν ἀλλήλοις καὶ ἄγανται καὶ εὐφραίνονται ταῖς πρὸς ἀλλήλους κοινωνίαις.	ἐκ τοῦ καλοῦ τούτου πᾶσι τοῖς οὖσι τὸ εἶναι κατὰ τὸν οἰκεῖον λόγον ἕκαστα καλὰ καὶ διὰ τὸ καλὸν αἱ πάντων ἐφαρμογαὶ καὶ φιλίαι καὶ κοινωνίαι, καὶ τῷ καλῷ τὰ πάντα ἥνωται.

Hier transponiert D. das, was Pr. von der Wirkung der Schönheit in der Welt der Götter aussagt, auf ihre Wirkung im Weltall überhaupt.

§ 9.

Die Liebe[1].

Vom platonischen und neuplatonischen Grundgedanken geleitet, dass durch die Schönheit die Liebe hervorgerufen wird, handelt D. im Anschluss an die Schönheit vom θεῖος ἔρως DN. 4, 10—17. Jahn weiss S. 65 f. von diesen Ausführungen nur wenig Sätze mit Plato in Zusammenhang zu bringen, was bei der grossen Aufmerksamkeit, die Plato namentlich im Symposion und Phädrus dem Eros schenkt, gewiss auffallend ist. Unter anderm findet Jahn in DN. 4, 13 καὶ ὅλως τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ ἐστι τὸ ἐραστὸν καὶ ὁ ἔρως eine Verquickung der platonischen Sätze Symp. 204 C: ἔστι τὸ

[1] Vergl. dazu Stiglmayr im Feldkircher Jahresbericht 1895 S. 32—34.

ἐραστὸν τὸ τῷ ὄντι καλόν, 204 D: ἔστι δὲ τῶν καλῶν (ὁ ἔρως), 206 A: ἔστιν — ὁ ἔρως τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ εἶναι ἀεί. Er verweist dann noch auf DN. 4, 17 (sollte heissen 4, 18 bezw. 4, 10, wo dieselben Worte kommen): πᾶσίν ἐστι τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἐραστὸν καὶ ἐφετὸν καὶ ἀγαπητόν, was richtiger ausgedrückt sei als 4, 13; ferner auf 4, 4: ἐραστὸν αὐτὸ καλοῦσιν ὡς καλὸν καὶ ἀγαθόν. Übrigens hat auch Proklus in Alcib. II, 255 sq.: τὸ κάλλος . . . ἐν ταῖς πρωτίσταις ἀνεφάνη τάξεσι τῶν θεῶν, τὸ μὲν ἐραστὰ πάντα τὰ θεῖα ποιοῦν καὶ ἐφετὰ τοῖς δευτέροις . . . τὸ μὲν γὰρ ἐραστὸν τὸ καλόν ἐστιν.

D. polemisiert 4, 11 scharf gegen die Silbenstecher, welche sich am Worte ἔρως stossen; es sei überaus thöricht und sinnlos μὴ τῇ δυνάμει τοῦ σκοποῦ προσέχειν ἀλλὰ ταῖς λέξεσι; gerade der Betrachtung des Göttlichen entspreche es am allerwenigsten, am äusseren Klang des Wortes hängen zu bleiben und nicht einsehen zu wollen τί ἡ τοιάδε λέξις σημαίνει. Er schliesst sich an Pr. an, welcher in Alcib. II, 78 bei Behandlung des θεῖος ἔρως sagt, nachdem nun der Ausdruck besprochen sei, komme eine tiefere Betrachtungsweise: ταῦτα μὲν οὖν τῆς περὶ τὴν λέξιν θεωρίας ἀντεχόμενα μέχρι τούτων ἐξητάσθω· τὸ δὲ ἐντεῦθεν ἐπ' αὐτὴν τὴν τῶν πραγμάτων τραπόμενοι ζήτησιν περὶ ἔρωτος ὅσα προσήκει τοῖς παροῦσι λόγοις θεωρήσομεν [1].

Sodann beruft sich D. für den Gebrauch des Wortes ἔρως, wie schon Origenes [2], auf den hl. Ignatius (ὁ ἐμὸς ἔρως

[1] Einen Ausfall gegen die Wortklauber macht in anderem Zusammenhange auch Philo de somn. I, 16 sq. (I, 635 sq.) und Klemens von Alexandrien strom. VII, 19, 96. Letzterer mahnt, man solle nicht αὐτῇ ψιλῇ ἀποχρῆσθαι τῇ λέξει, sondern τὰ σημαινόμενα σκοπεῖν. Siegfried, Philo von Alexandria 1875 S. 343.

[2] Hipler, Dion. d. Ar. S. 25 f. Nebenbei bemerkt, weist die fast leidenschaftliche Art und Weise, in der D. das Wort verteidigt, im Unterschied von der akademisch-ruhigen des Origenes, in eine Zeit, da dieses Wort hart bekämpft wurde. Der Streit steht wohl im Zusammenhang mit dem Kampf um das Hohelied, welcher schliesslich zur Verurteilung der Auffassung Theodors von Mopsuestia, dass es ein Liebeslied Salomos sei, durch die 5. allgemeine Synode (553) führte. Siehe v. Scholz in der Th. Qu.-Schr. 1894 S. 416.

ἐσταύρωται ad Rom. 7, 2) und auf die heilige Schrift selbst: θεοπρεπῶς γὰρ τοῦ ὄντως ἔρωτος οὐχ ὑφ' ἡμῶν μόνον ἀλλὰ καὶ πρὸς τῶν λογίων αὐτῶν ὑμνουμένου, vgl. Pr. II, 98: τούτου (sc. τοῦ θείου ἔρωτος) τὴν θεοπρεπῆ καὶ πόρρω τοῦ ἐνύλου πλήθους οὖσαν . . . ἀρετὴν ἀποσεμνύει (sc. τὰ Πλάτωνος ῥήματα). Man brauche also vor diesem Worte nicht zu erschrecken: ὥστε τοῦτο δὴ τὸ τοῦ ἔρωτος ὄνομα μὴ φοβηθῶμεν, μηδέ τις ἡμᾶς θορυβείτω λόγος περὶ τούτου δεδιττόμενος (nach Plato Phaedr. 245 B).

Von der grossen Menge freilich klagt D., dass sie kein Verständnis hiefür habe: τὰ πλήθη μὴ χωρήσαντα τὸ ἐνοειδὲς τῆς ἐρωτικῆς θεωνυμίας, οἰκείως ἑαυτοῖς ἐπὶ τὸ μεριστὸν καὶ σωματοπρεπῆ καὶ διῃρημένον ἐξωλίσθησαν, ὃς οὐκ ἔστιν ἀληθὴς ἔρως, ἀλλ' εἴδωλον ἢ μᾶλλον ἔκπτωσις τοῦ ὄντως ἔρωτος. Natürlich verweist Jahn S. 65 sofort wieder auf Plato Phaedr. 255 D: εἴλωλον ἔρωτος ἀντ' ἔρωτος ἔχων. Wir können aber in diesem Falle deutlich zeigen, wie vorschnell und unrichtig der Schluss auf eine direkte Anlehnung aus Plato ist. D. lehnt sich nämlich offenkundig an Pr. an, welcher in Alcib. II, 89 sq. von den unglücklichen Seelen spricht, welche die Liebesnatur haben, aber von der Einen Liebesquelle ab- und den Scheinbildern anheimgefallen sind: τῆς ἐκεῖθεν (von der πηγή) δόσεως ἀποπεσοῦσαι . . . τοῖς εἰδώλοις τῶν καλῶν προσπίπτουσαι. Diese lieben dann τὰ ἔνυλα καὶ μεριστὰ κάλλη; sie glauben zwar εἰς ἕνωσιν τὴν πρὸς τὸ καλόν zu streben, thatsächlich aber gelangen sie zum σκεδασμός, sie verbinden sich ἀντὶ τοῦ ἀληθοῦς καὶ ὄντως ὄντος καλοῦ mit dem αἶσχος und der ὑλικὴ ἀμορφία. Wie wäre es auch möglich τὰ ἔνυλα δι' ἀλλήλων χωρῆσαι! So evident diese Anlehnung des D. an Pr. ist, so unglücklich ist sie. Pr. redet auf Grundlage der Präexistenz der Seelen von einem physischen bezw. metaphysichen Prozess, in dessen Verlauf die besagten Seelen von der wahren Liebe abfallen und falscher materieller Liebe huldigen: bei ihm sind alle die Worte ganz am Platze. D. aber will nur

eine erkenntnistheoretische Schwäche tadeln, infolge deren viele das Wort ἔρως im theologischen Sprachgebrauche beanstanden, weil sie dasselbe nicht verstehen. Bei ihm erscheinen die bei Pr. ganz treffenden Worte gezwungen und deplaciert.

DN. 4, 15—17 werden Stellen merkwürdigen Inhalts aus den Liebeshymnen des Hierotheus angeführt. Unter ἔρως versteht man, heisst es da, ob man nun ἔρωτα θεῖον oder ἀγγελικὸν oder νοερὸν oder ψυχικὸν oder φυσικὸν meint, stets ἑνωτικήν τινα καὶ συγκρατικὴν δύναμιν, τὰ μὲν ὑπέρτερα κινοῦσαν ἐπὶ πρόνοιαν τῶν καταδεεστέρων, τὰ δὲ ὁμόστοιχα πάλιν εἰς κοινωνικὴν ἀλληλουχίαν, καὶ ἐπ' ἐσχάτων τὰ ὑφειμένα πρὸς τὴν τῶν κρειττόνων καὶ ὑπερκειμένων ἐπιστροφήν. Wir haben aus dem Einen ἔρως viele ἔρωτας abgeleitet (διετάξαμεν), indem wir darlegten, welcher Art die Erkenntnisse und Kräfte τῶν ἐγκοσμίων τε καὶ ὑπερκοσμίων ἐρώτων sind; über diesen stehen die Ordnungen und Reihen τῶν νοερῶν τε καὶ νοητῶν ἐρώτων und unter ihnen haben wieder die αὐτονόητοι καὶ θεῖοι ἔρωτες den Vorrang. Nun fassen wir wieder alle diese Eroten εἰς τὸν ἕνα καὶ συνεπτυγμένον ἔρωτα καὶ πάντων αὐτῶν πατέρα zusammen und kommen zum Resultate: ὅτι μία τίς ἐστιν ἁπλῆ δύναμις ἡ αὐτοκινητικὴ πρὸς ἑνωτικήν τινα κρᾶσιν ἐκ τἀγαθοῦ μέχρι τοῦ τῶν ὄντων ἐσχάτου, καὶ ἀπ' ἐκείνου πάλιν ἑξῆς διὰ πάντων εἰς τἀγαθὸν ἐξ ἑαυτῆς καὶ δι' ἑαυτῆς καὶ ἐφ' ἑαυτῆς ἑαυτὴν ἀνακυκλοῦσα καὶ εἰς ἑαυτὴν ἀεὶ ταὐτῶς ἀνελιττομένη.

Woher stammen diese in der ganzen christlichen Litteratur wohl einzigartig dastehenden Gedanken? Wie kommt der christliche Lehrer zu diesen Erotennestern? Plato lässt uns hier völlig im Stiche. Plotin, der Enn. III, 5 den Eros behandelt, sagt III, 5, 4: nicht bloss die Seele des Weltalls, sondern auch jede Einzelseele habe ihren besonderen Eros und jeder Einzel-Eros verhalte sich zum Gesamt-Eros wie die Einzelseele zur Gesamt-

Seele. Auch viele Aphroditen müsse man annehmen, Ausflüsse aus einer Gesamt-Aphrodite, von welcher sie mit ihren besonderen Eroten abhängen[1]. Diesen Plotin'schen Grundgedanken hat nun Proklus weiter entwickelt und systematisiert und so wurde er dann von Hierotheus, d. h. eben von Dionysius selber herübergenommen.

Es ist die von oben bis unten reichende Liebeskette, ἐρωτικὴ σειρά in Alcib. II, 78 sqq., welche uns noch öfters begegnen wird. II, 81 heisst es: ἡ ἐρωτικὴ πᾶσατάξις ἐπιστροφῆς ἐστιν αἰτία καὶ οὖσιν ἅπασι πρὸς τὸ θεῖον κάλλος, ἀναγουσα μὲν τὰ δεύτερα πάντα πρὸς ἐκεῖνο καὶ συναπτουσα αὐτῷ καὶ ἐνιδρύουσα, πληροῦσα δὲ ἀπ' ἐκείνου τὰ μεθ' ἑαυτὴν καὶ ἐπιλάμπουσα τὰς προϊούσας ἐκεῖθεν τοῦ θείου φωτὸς μεταδόσεις. Dann wird II, 82 sqq. die ἰδιότης der Liebeskette erklärt, deren ἐνοειδῆ καὶ κρύφιον ἀκρότητα man sich zu denken hat ἐν αὐτοῖς τοῖς πρωτίστοις διακόσμοις τῶν θεῶν ἀρρήτως ἱδρυμένην καὶ τῷ πρωτίστῳ καὶ νοητῷ κάλλει συννηνωμένην. Der mittlere Ausfluss der Liebeskette erscheint ἐν τοῖς πρὸ τοῦ κόσμου θεοῖς und zwar in drei Abstufungen: νοερῶς — ἡγεμονικόν — ἀπολύτως τῶν ἐγκοσμίων πάντων ὑπεριδρυμένην. Die dritte Liebesordnung sehen wir περὶ τὸν κόσμον πολυειδῶς μεριζομένην καὶ πολλὰς τάξεις καὶ δυνάμεις ἀφ' ἑαυτῆς προβάλλουσαν. So erscheint also nach der ἐνιαία καὶ πρωτουργὸς τοῦ ἔρωτος ἀρχὴ und der τριπλασιαζομένη ταύτης ἀφ' ἑαυτῆς ὑπόστασις in dritter Reihe τὸ παντοδαπὸν τῶν ἐρώτων πλῆθος. Die Teilnahme am Eros erlangen auf diese Weise οἱ τῶν ἀγγέλων χοροί, αἱ τῶν δαιμόνων ἀγέλαι, αἱ τῶν ἡρώων στρατηγίαι, sodann ἀνθρώπων ψυχαί, welche um die Schönheit kreisen und dann herabsteigen ἐπ' εὐεργεσίᾳ μὲν τῶν ἀτελεστέρων ψυχῶν, προνοίᾳ δὲ τῶν σωτηρίας δεομένων, und sich und die Geliebten zum Schönen hinwenden. Die Wirkung des θεῖος ἔρως ist also folgende: καὶ ἑαυτὸν ἐνίζων τῷ ἐραστῷ καὶ τὰ μετέχοντα τῆς ἀπ' αὐτοῦ προϊούσης δυνάμεως ἀνατείνων ἐπ' ἐκεῖνο καὶ πᾶ-

[1] Vergl. über Eroten auch Usener, Götternamen S. 298 f.

σιν ἕνα δεσμὸν καὶ μίαν φιλίαν ἀδιάλυτον ἐμποιῶν πρός τε ἄλληλα καὶ πρὸς αὐτὸ τὸ καλόν. So tanzt alles den Reigen περὶ τὴν μίαν τοῦ παντὸς κάλλους πηγήν.

Es ist evident, dass die Liebeshymnen des Hierotheus mit ihren aus der Einen Liebeskraft hervorgehenden und zu ihr wieder hinstrebenden Erotenreihen an das System des Proklus sich anschliessen. Was Hierotheus über das durch die Liebe bewirkte gegenseitige Verhältnis der oberen, gleichartigen und unteren Ordnungen sagt, das hat D. selber schon 4, 10. 12 u. 13 gesagt und das ist überhaupt ein Grundgedanke der proklischen und dionysischen Philosophie; vergl. noch in Alcib. II, 174: die erste Stelle nimmt ein τὸ ἐραστόν, die dritte τό ἐρῶν und zwischen beiden waltet der ἔρως, συνάγων καὶ συνδέων ἀλλήλοις, τό τε ἐφετὸν καὶ ἐφιέμενον ἐκείνου, καὶ πληρῶν ἀπὸ τοῦ κρείττονος τὸ καταδεέστερον.

Das Liebesverhältnis der Oberen zu den Unteren ist das der πρόνοια, das der Unteren zu den Oberen ist durch die ἐπιστροφή gekennzeichnet.

In Alcib. II, 153.

καὶ θεοὶ τοίνυν θεῶν ἐρῶσιν· οἱ πρεσβύτεροι τῶν καταδεεστέρων, ἀλλὰ προνοητικῶς· καὶ οἱ καταδεέστεροι τῶν ὑπερτέρων, ἀλλ' ἐπιστρεπτικῶς.

J. Th. c. 15.

τὸ ἐπιστρέφον πρός τι συνάπτεται ἐκείνῳ.

DN. 4, 10 (vergl. 4, 12 u. 13).

καὶ τὰ ἧττω τῶν κρειττόνων ἐπιστρεπτικῶς ἐρῶσι . . . καὶ τὰ κρείττω τῶν ἡττόνων προνοητικῶς.

CH. 15, 8.

τὰ πρῶτα τοῖς δευτέροις καὶ τὰ δεύτερα τοῖς πρώτοις ἐπιστρεπτικῶς ἢ προνοητικῶς συνάπτον.

Das Verhältnis der Gleichgeordneten zu einander wird durch κοινωνία oder ἀλληλουχία oder συνέχεια ausgedrückt. J. Th. c. 21: καθ' ἑκάστην τάξιν ἔστι τις καὶ κοινωνία καὶ συνέχεια καὶ ταυτότης, δι' ἣν καὶ τάδε μὲν ὁμοταγῆ λέγεται, τάδε δὲ ἑτεροταγῆ; c. 97: πάντα τὰ σύστοιχα — ἀλληλουχία. In Parm. IV, 213: ἐν γὰρ τοῖς συστοίχοις ἡ τοιαύτη κοινωνία; V, 110: τοῖς συστοίχοις τὴν ὁμοταγῆ κοινωνίαν. Auch die γάμοι, von denen die Theologen erzählen, z. B. zwischen Okeanos

und Tethys, Zeus und Hera, bedeuten nur die ὁμονοητικὴ σύνταξις τῶν θεῶν καὶ ὁμοφυὴς ἐνέργεια πρὸς τὰς ποιήσεις (in Crat. p. 87). Dionysius DN. 4, 10: κοινωνικῶς τὰ ὁμόστοιχα τῶν ὁμοταγῶν ἐρῶσι; 4, 12: συνεχούσης τὰ ὁμοταγῆ κατὰ τὴν κοινωνικὴν ἀλληλουχίαν; 4, 13: τὰ ὁμόστοιχα τῆς ἀλλήλων συνοχῆς. Das Wort ὁμόστοιχος findet sich bei Proklus in Parm. V, 188. J. Th. c. 110: ὁμοφυῶς συζεύγνυται = DN. 11, 2 κατὰ μίαν ὁμοφυῆ συζευγνύμενα φιλίαν. CH. 15, 9 τὴν συζευτικὴν ὁμοταγῶν κοινωνίαν.

Im Anschluss an die Lehre von der Schönheit und der Liebe behandelt Dionysius DN. 4, 18—35 die Frage nach dem Bösen und benützt dabei die Schrift des Proklus de malorum subsistentia. Da ich dies aber im Philologus 1895 S. 438—54 ausführlich gezeigt habe und noch ausführlicher Stiglmayr im Historischen Jahrbuch 1895, so sei hier nur kurz darauf verwiesen.

§ 10.

Die Erkenntnis Gottes und der Engel.

Mit denselben Wendungen schildern Proklus und Dionysius die Erhabenheit des göttlichen Erkennens über Raum und Zeit, über Materie und über alles. Es geht nach ganz anderen Gesetzen vor sich als die Erkenntnis der menschlichen Seele. Gott schöpft sein Wissen nicht aus den Dingen, sondern aus seinem eigenen Wesen, da er ja Ursache von allem ist.

J. Th. c. 124.

Πᾶς θεὸς ἀμερίστως μὲν τὰ μεριστὰ γινώσκει, ἀχρόνως δὲ τὰ ἔγχρονα, τὰ δὲ μὴ ἀναγκαῖα ἀναγκαίως καὶ τὰ μεταβλητὰ ἀμεταβλήτως . . . εἰ γὰρ ἅπαν, ὅπερ ἂν ᾖ, παρὰ τοῖς θεοῖς κατὰ τὴν αὐτῶν ἐστιν ἰδιότητα, δῆλον δήπουθεν, ὡς οὐ κατὰ τὴν τῶν χειρόνων φύσιν ἐν τοῖς θεοῖς οὖσα ἡ γνῶσις αὐτῶν ἔσται, ἀλλὰ κατὰ τὴν αὐτῶν ἐκείνων ἐξῃρημένην ὑπεροχήν ·

DN. 7, 2.

ὁ θεῖος νοῦς πάντα συνέχει τῇ πάντων ἐξῃρημένῃ γνώσει . . . οὐ γὰρ ἐκ τῶν ὄντων τὰ ὄντα μανθάνων οἶδεν ὁ θεῖος νοῦς, ἀλλ' ἐξ αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ κατ' αἰτίαν τὴν πάντων εἴδησιν καὶ γνῶσιν καὶ οὐσίαν προέχει καὶ προσυνείληφεν, οὐ κατ' ἰδίαν ἑκάστοις ἐπιβάλλων, ἀλλὰ κατὰ μίαν τῆς αἰτίας περιοχὴς τὰ πάντα εἰδὼς καὶ συνέχων . . . ἑαυτὴν οὖν ἡ θεία

ἐνοειδὴς ἄρα καὶ ἀπαθὴς ἡ γνῶσις ἔσται τῶν πεπληθυσμένων καὶ παθητῶν . . οὐ γὰρ ἀπὸ τῶν χειρόνων εἰσδέχεται τὸ θεῖον τὴν γνῶσιν.

In Parm. V, 225.

τῇ τοιαύτῃ γνώσει σύνδρομον ἔχει τὴν τῶν ἁπάντων παραγωγήν· αὐτῷ τῷ γιγνώσκειν ἁπλαῖς καὶ ἡνωμέναις γνώσεσι τὰ πάντα δίδωσιν ἑκάστοις τὸ εἶναι καὶ τὴν εἰς τὸ εἶναι πάροδον.

σοφία γινώσκουσα γνώσεται πάντα, ἀΰλως τὰ ὑλικὰ καὶ ἀμερίστως τὰ μεριστὰ καὶ τὰ πολλὰ ἑνιαίως, αὐτῷ τῷ ἑνὶ τὰ πάντα καὶ γινώσκουσα καὶ παράγουσα . . . κατὰ τὴν αὐτὴν ἑνικὴν αἰτίαν οἴσεται πάντα ὡς ἐξ ἑαυτοῦ ὄντα καὶ ἐν ἑαυτῷ προϋφεστηκότα καὶ οὐκ ἐκ τῶν ὄντων λήψεται τὴν αὐτῶν γνῶσιν.

Dem ἀπαθής — παθητῶν bei Pr. entspricht bei D. ἀΰλως — ὑλικά; denn ὕλη und πάθος sind, wie weiter unten gezeigt werden soll, für Pr. und D. Correlate. Das seltene Wort ἔγχρονος findet sich auch bei D. DN. 8, 7 u. 10, 3.

Ähnlich ist die Erkenntnis der Engel. Sie gewinnen ihr Wissen nicht aus den Dingen, sondern aus dem göttlichen Lichte, sie schauen in Gott, im göttlichen Einheitspunkte. Ihr Erkennen ist ein Abbild, eine Nachahmung des göttlichen Erkennens, frei von Materie, Vielheit und Geteiltsein.

De dec. dub. I, 177 sq.

Per haec circumlustrare uniale lumine deorum vident ἀχρόνως i. e. intemporaliter quae in tempore et indivisibiliter divisa et quae in loco omnia sine loco et sunt non sui ipsarum sed illustrantium . . . . propter quod et semper provident meliori modo quam secundum ratiocinationem operantes, non consequentes iis quae fiunt, sed omnia videntes secundum τὸ unum in diis.

DN. 7, 2.

ἐξ αὐτῆς (sc. τῆς θείας σοφίας) αἱ νοηταὶ καὶ νοεραὶ τῶν ἀγγελικῶν νοῶν δυνάμεις τὰς ἁπλᾶς καὶ μακαρίας ἔχουσι νοήσεις, οὐκ ἐν μεριστοῖς ἢ ἀπὸ μεριστῶν ἢ αἰσθήσεων ἢ λόγων διεξοδικῶν συνάγουσα τὴν θείαν γνῶσιν . . . παντὸς δὲ ὑλικοῦ καὶ πλήθους καθαρεύουσα νοερῶς ἀΰλως ἑνοειδῶς τὰ νοητὰ τῶν θείων νοοῦσι . . . τῷ θεοειδῶς ἑνὶ πρὸς τὸν θεῖον ὑπέρσοφον καὶ νοῦν καὶ λόγον ὡς ἐφικτὸν ἀποτυπουμένη διὰ τὴν θείαν σοφίαν.

Was D. in den Schlussworten bezüglich der Erkenntnis der Engel sagt, das sagt Pr. in Alcib. II, 86 von der Providenz der Seelen: τὴν ἀγαθοειδῆ πρόνοιαν ἀποτυποῦνται τῶν θεῶν. Die genannte Erkenntnisweise bezeichnet Pr,

bei den Engeln als ständige und regelmässige, bei den Seelen als Ausnahme (et animabus quidem haec quandoque accidit passio); dies klingt bei D. nach, wenn er DN. 7, 2 sagt: τῇ τῶν πολλῶν εἰς ἓν συνελίξει καὶ τῶν ἰσαγγέλων νοήσεων . . . ἀξιούμενα.

§ 11.

Gottes Wirksamkeit und Vorsehung.

Unerschöpflich sind Pr. und D. in der Verherrlichung von Gottes Macht, Wirksamkeit und Vorsehung. Diese reicht von oben bis unten und erstreckt sich auf alle Dinge und Wesen, die höchsten wie die niedersten, und zwar gleich bleibend (ὡσαύτως), aber auch in einer der Natur der Dinge entsprechenden Weise (οἰκείως u. ä.). Der Grund, warum thatsächlich doch nicht alle die Früchte dieser Wirksamkeit gleichmässig geniessen, liegt lediglich auf Seiten der geschaffenen Wesen, in ihrer verschiedenen Beschaffenheit und ihrem verschiedenen Verhalten zur göttlichen Thätigkeit.

Fundament ist der Satz Plotins Enn. III, 3, 5: γίνεται τοίνυν ἡ πρόνοια ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος κατιοῦσα ἄνωθεν οὐκ ἴση οἷον κατ' ἀριθμόν, ἀλλὰ κατὰ ἀναλογίαν ἄλλη ἐν ἄλλῳ τόπῳ. Die näheren Darlegungen und Formulierungen stimmen bei Pr. und D. wieder merkwürdig überein, wie die folgende ausführliche Zusammenstellung zeigen mag.

J. Th. c. 140.	CH. 4, 4.
πᾶσαι τῶν θείων αἱ δυνάμεις ἄνωθεν ἀρχόμεναι καὶ διὰ τῶν οἰκείων προϊοῦσαι μεσοτήτων μέχρι τῶν ἐσχάτων καθήκουσι καὶ τῶν περὶ γῆς τόπων . . . πάντα πεπληρώκασιν ἑαυτῶν καὶ τοῖς μὲν ὑπερτέροις μειζόνως πάρεισι, τοῖς δὲ μέσοις κατὰ τὴν αὐτῶν τάξιν, τοῖς δὲ ἐσχάτοις ἐσχάτως. ἄνωθεν οὖν μέχρι τῶν τελευταίων ἐκτείνουσιν ἑαυτάς.	μονάς ἐστι καὶ ἑνὰς τρισυπόστατος ἀπὸ τῶν ὑπερουρανίων οὐσιῶν ἄχρι τῶν ἐσχάτων τῆς γῆς διεῖσα τὴν ἀγαθωτάτης αὐτῆς ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα πρόνοιαν . . . ἀρχὴ καὶ αἰτία.

c. 142.

πᾶσι μὲν οἱ θεοὶ πάρεισιν ὡσαύτως, οὐ πάντα δὲ ὡσαύτως τοῖς θεοῖς πάρεστιν· ἀλλ' ἕκαστα κατὰ τὴν ἑαυτῶν τάξιν τε καὶ δύναμιν μεταλαγχάνει τῆς ἐκείνων παρουσίας, τὰ μὲν ἐνοειδῶς, τὰ δὲ πεπληθυσμένως . . . . πᾶσιν ἐκείνων ὡσαύτως παρόντων τὰ πάντα οὐχ ὡσαύτως πάρεστιν ἐκείνοις, ἀλλ' ὡς ἕκαστα δύναται πάρεστι . . . κατὰ γὰρ τὸ μέτρον τῆς τούτων παρουσίας ἡ μέθεξις.

c. 143.

καταλάμπεται πάντα ἀθρόως ὑπὸ τῶν θεῶν . . . ἡ δὲ τῶν μετεχόντων ἀνεπιτηδειότης τῆς ἐκλείψεως τοῦ θείου αἰτία γίνεται· ἀμυδροῖ γὰρ κἀκείνην τῇ ἑαυτῆς ἀσθενείᾳ.

In Alcib. II, 274.

τῶν νοητῶν ὁμοίως πανταχοῦ παρόντων καὶ πᾶσιν ἑλλαμπόντων ἀεὶ καὶ ὡσαύτως τὰς ἑαυτῶν μεταδόσεις . . . κωλύει τὴν μετάδοσιν μόνη ἡ τῶν ὑποδεχομένων ἀνεπιτηδειότης.

DN. 4, 20.

ἡ διὰ πάντων φοιτῶσα παντελὴς ἀγαθότης . . . ἐκτείνεται ἄχρι τῶν ἐσχάτων, ταῖς μὲν ὁλικῶς παροῦσα, ταῖς δὲ ὑφειμένως, ἄλλαις δὲ ἐσχάτως.

3, 1.

καὶ γὰρ αὕτη μὲν ἅπασι πάρεστιν, οὐ πάντα δὲ αὐτῇ πάρεστι.

9, 9.

προνοεῖν καὶ παρεῖναι πᾶσι.

9, 4.

πᾶσιν ὡσαύτως παρὸν καὶ τὸ ταὐτὸν ἐξ ἑαυτοῦ πᾶσι τοῖς μετέχειν ἐπιτηδείοις ἐπιλάμπον.

9, 10.

ὡς ἐπὶ πάντα καὶ διὰ πάντων ἐπ' ἴσης διαφοιτῶντα . . . καὶ τὴν τῶν μεταλαμβανόντων ἐπ' ἴσης μετοχὴν κατὰ τὴν ἐπιτηδειότητα.

CH. 9, 3.

ἡ ἀνομοιότης . . . . τὰς μετουσίας ποιεῖ διαφόρους μικρὰς ἢ μεγάλας, ἀμυδρὰς ἢ φανάς, τῆς μιᾶς καὶ ἁπλῆς καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἐχούσης καὶ ὑπερηπλωμένην πηγαίας ἀκτῖνος.

13, 3.

ἀμυδροτέραν ἔχει τὴν διαδοτικὴν ἐπιφάνειαν ἐκ τῆς . . . ἀνεπιτηδειότητος.

EH. 1, 2.

ἓν μέν ἐστιν, οὗ πάντες οἱ θεοειδεῖς ἐφίενται, μετέχουσι δὲ οὐχ ἐνιαίως ταὐτοῦ τε καὶ ἑνὸς ὄντος.

II, 3, 3.

ἀγαθότης ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχουσα τὰς . . . ἀκτῖνας ἐπὶ πάσας ἀφθόνως ἁπλοῦσα τὰς νοερὰς ὄψεις.

De dec. dub. I, 101.

Illud autem . . . omnibus praesens quarum est causa et omnium salvativum.

DN. 9, 5.

ἐπειδὴ πᾶσι προνοητικῶς ὁ θεὸς πάρεστι καὶ πάντα ἐν πᾶσι διὰ τὴν πάντων σωτηρίαν γίγνεται.

Gottes Macht und Vorsehung erstreckt sich also in der Weise auf alle Wesen, dass deren spezifische Seinsstufe und charakteristische Beschaffenheit dabei gewahrt bleibt. Im allgemeinen spricht dies schon Plotin Enn. III, 2, 9 aus: »Die Vorsehung darf nicht derart sein, dass wir nichts sind. Denn wenn die Vorsehung alles und ausschliesslich wäre, so hätte sie kein Substrat; denn worauf sollte sie sich noch erstrecken? Dies aber existiert auch jetzt und sie erstreckt sich auf ein anderes, nicht um das andere aufzuheben, sondern indem sie an irgend etwas, z. B. einen Menschen, herantritt, ist sie an ihm so, dass sie den Menschen in seinem besonderen Sein erhält.« Dem entsprechend schreibt D. DN. 4, 33: »Die Natur zu vernichten ist nicht Sache der Vorsehung. Deshalb, als Vorsehung, welche die Natur des Einzelwesens erhält, sorgt sie für die sich selbst bestimmenden als für sich selbst Bestimmenden und für das Gesamte und Einzelne in einer dem Gesamten und Einzelnen entsprechenden Weise.« Pr. und D. zählen die besonderen Lebens- und Seinsstufen gerne auf, namentlich wo es sich um den Hervorgang derselben aus der ersten Ursache, ihrem Zusammenhang mit und ihr Streben nach demselben handelt.

J. Th. c. 39.

Πᾶν τὸ ὂν ἢ οὐσιωδῶς ἐπιστρέφει μόνον ἢ καὶ ζωτικῶς ἢ καὶ γνωστικῶς . . . ὡς γὰρ προῆλθεν, οὕτως καὶ ἐπέστραπται.

c. 145.

ὁ μὲν λίθος μετέχει . . . σωματικῶν μόνον, τὸ δὲ φυτὸν κατὰ τὴν ζωὴν . . ψυχὴ δὲ λογικὴ λογικῶς, νοῦς δὲ νοερῶς, οἱ δὲ θεοὶ ὑπερουσίως καὶ ἑνιαίως.

De dec. dub. I, 118.

Participantis ipsa praeaccepisse idoneitatem (sc. providentiam)

DN. 1, 5.

αὐτῆς πάντα ἐφίεται· τὰ μὲν νοερὰ καὶ λογικὰ γνωστικῶς· τὰ δὲ ὑφειμένα τούτων αἰσθητικῶς, καὶ τὰ ἄλλα κατὰ ζωτικὴν κίνησιν ἢ οὐσιώδη καὶ ἐκτικὴν ἐπιτηδειότητα.

6, 3.

ἐξ αὐτῆς ζωοῦται καὶ περιθάλπεται καὶ ζῶα πάντα καὶ φυτά· καὶ εἴτε νοερὰν εἴποις εἴτε λογικὴν εἴτε αἰσθητικὴν εἴτε ἁρεπτικὴν καὶ αὐξητικὴν κτλ.

rationabiliter quidem in rationabilibus entem, intellectualiter autem in intellectualibus, phantastice autem aut sensibiliter in iis quae secundum phantasiam aut sensum vivunt, essentialiter autem et per esse solum in his quae sine vita esse obtinent.

8, 3.

αὕτη ἡ ἀπειροδύναμος τοῦ θεοῦ διάδοσις εἰς πάντα τὰ ὄντα χωρεῖ καὶ οὐδέν ἐστι τῶν ὄντων, ὃ παντελῶς ἀφῄρηται τὸ ἔχειν τινὰ δύναμιν, ἀλλ' ἢ νοερὰν ἢ λογικὴν ἢ αἰσθητικὴν ἢ ζωτικὴν ἢ οὐσιώδη δύναμιν ἔχει. Vergl. noch CH. 4, 1. DN. 4, 4. 9, 10.

Den von Pr. an letztgenannter Stelle ausgesprochenen Gedanken, dass Gottes Vorsehung im Rationabeln rationabel, im Intellektuellen intellektuell, im Sinnlichen sinnlich, in dem, was besteht, per esse allein sei, adoptiert D. nicht in dieser Formulierung, da er dessen offene Discrepanz vom christlichen Gottes- und Vorsehungsbegriff fühlt.

Was Gott näher ist, hat mehr an ihm Teil und geniesst dessen Wohlthaten in höherem Masse, und umgekehrt.

De dec. dub. I, 112.

Propinquiora igitur providentiae frui magis ipsa et ornari magis vicinantia . . . illuminabuntur magis quam remotiora.

J. Th. c. 150.

ὁλικώτεροι μέν εἰσιν οἱ ἐγγυτέρω τοῦ ἑνός, μερικώτεροι δὲ οἱ πορρωτέρω.

DN. 5, 3.

τὰ μᾶλλον τοῦ ἑνὸς καὶ ἀπειροδώρου θεοῦ μετέχοντα μᾶλλόν εἰσιν αὐτῷ πλησιαίτερα καὶ θειότερα τῶν ἀπολειπομένων.

Ein solcher Unterschied ist in den Dingen selbst begründet und der Vorwurf der Ungerechtigkeit fällt auf den zurück, der ihn erhebt, weil er etwas Widersinniges verlangt, nämlich »im Sterblichen müsse Unsterblichkeit sein, im Unvollkommenen Vollkommenheit, in dem sich selbst Bestimmenden die anderswoher bestimmte Notwendigkeit, im Veränderlichen die Identität, vollkommene Kraft im Schwachen, Zeitliches müsse ewig, das von Natur Bewegte unveränderlich, die vorübergehenden Freuden müssen immerdauernd und überhaupt alles müsse etwas anderes sein« (DN. 8, 7). Auch Pr. betont, dass diese verschiedenen Eigentümlichkeiten der Wesen von Gott respektiert und belassen werden: I, 112

aeternorum — corruptibilium, determinatorum — indeterminatorum. Plotin sagt Enn. III, 3, 3: »Man fragt ja auch beim Entstehen der Pflanzen nicht nach der Ursache, warum sie keine Empfindung haben, oder bei den anderen lebenden Wesen, warum sie keine Menschen sind. Das wäre ebenso wie die Frage, warum die Menschen keine Götter sind;« III, 2, 4: »Die gegenseitigen Nachstellungen und die Vernichtungen der lebenden Wesen sind notwendig, denn diese wurden nicht als ewige geboren.«

Gott ist ἀπειροδύναμος[1], Wesen kann er hervorbringen ἀπειράκις ἀπείρους[2]. Man darf nicht denken, dass seine Macht irgendwie geschwächt werde.

J. Th. c. 86.

ἄπειρον μὲν ὡς ἄσβεστον ἔχον τὴν ζωὴν καὶ τὴν ὕπαρξιν ἀνέκλειπτον καὶ τὴν ἐνέργειαν ἀνελάττωτον.

c. 152.

τὸ ἀνέκλειπτον ἐν ταῖς τῶν δευτέρων προόδοις διαφερόντως ἐπιδεικνύμενον.

DN. 13, 1.

ἀνεκλείπτοις ἐπιδόσεσι καὶ ἀτελευτήτοις ἐνεργείαις . . . κατὰ μίαν τὴν ἄπαυστον καὶ ταὐτὴν καὶ ὑπερπλήρη καὶ ἀνελάττωτον χορηγίαν.

Durch all die vielen Ausflüsse und Vervielfältigungen, Teilungen und Scheidungen, wird Gott nicht geschwächt und verliert auch nichts an seiner Einheit und Innerlichkeit, an seiner festen Stabilität und Unveränderlichkeit; trotz der διάκρισις bleibt die ἕνωσις bestehen.

In Crat. p. 65.

τοῦτον (sc. τὸν νοητὸν διάκοσμον) ἑνικῶς καὶ πληθυντικῶς καλεῖ νῦν, ἐπειδὴ καὶ ἥνωται πάντα ἐκεῖ

DN. 2, 5.

αὗται μὲν αἱ κατὰ τὴν ἄφθεγκτον ἕνωσίν τε καὶ ὕπαρξιν ἑνώσεις τε καὶ διακρίσεις.

---

[1] J. Th. c. 84. 86, in Parm. V, 56. 293. 300 VI, 98 u. ö. DN. 3, 2. 8, 2 u. 3 u. ö.

[2] Diese Wendung fehlt bei Plato, auch bei Philo u. Plotin. Ich kann sie überhaupt vor Proklus, bei dem sie sehr häufig kommt, nicht finden. J. Th. c. 1, in Parm. VI, 75 u. 164; Pl. Th. II, 1 p. 74 sqq. ist ἀπειράκις ἄπειρα geradezu Schlagwort. D. hat die Wendung nur einmal DN. 8, 2.

ἅμα καὶ διακέκριται ἰδίως ἕκαστον κατ' ἄκραν ἕνωσίν τε καὶ διάκρισιν.

p. 57.

μὴ δή τις οἰέσθω τοὺς θεοὺς ἐν ταῖς ἀπογεννήσεσι τῶν δευτέρων ἐλασσοῦσθαι, μηδ' ἀπομερισμὸν τῆς οἰκείας οὐσίας ὑπομένειν εἰς τὴν τῶν καταδεεστέρων ὑπόστασιν, μηδ' ἔξω που ἑαυτῶν ἐκτίθεσθαι τὰ γεννήματα . . . μηδ' ὅλως κινουμένους ἢ μεταβάλλοντας γεννᾷν, ἀλλὰ μένοντας ἐν ἑαυτοῖς αὐτῷ τῷ εἶναι παράγειν . . . καὶ πάσας αὐτῶν τὰς ποιήσεις καὶ τὰς ἐνεργείας ἄνωθεν τελειοῦν . . . . καὶ τὰς προόδους δὲ ὁμοιότητος γίνεσθαι.

p. 58.

νοῦς γὰρ . . . ἄλλου νοῦ πρόεισιν ὑπερτέρου καὶ ἑνοειδεστέρου, πληθύοντος μὲν τὰς οἰκείας νοήσεις, τὸ δὲ πλῆθος εἰς ἕνωσιν ἐπιστρέφοντος, καὶ πολλαπλασιάζοντος μὲν τὰς νοερὰς δυνάμεις, εἰς δὲ τὴν ἀμέριστον ταὐτότητα τὰς παντοίας ἀνελίξεις αὐτῶν ἀνάγοντος . . . . διαιρῶν τὸ ἀμέριστον τῆς . . . . μονάδος.

p. 89.

προόδου καὶ διακρίσεως αἴτιον τὸ θῆλυ, ἑνώσεως δὲ καὶ μονῆς σταθερᾶς τὸ ἄρρεν.

8, 2.

τῷ μὴ ἂν ποτε δυνηθῆναι τὰς ἀπείρους καὶ ἐπ' ἄπειρον παραγομένας δυνάμεις τὴν ὑπεράπειρον αὐτοῦ τῆς δυναμοποιοῦ δυνάμεως ἀμβλῦναι ποίησιν.

9, 5.

μὴ ἀλλοίωσίν τινα τῆς ὑπερατρέπτου ταυτότητος ὑποπτεύσωμεν, ἀλλὰ τὸν ἑνιαῖον αὐτοῦ πολυπλασιασμὸν καὶ τὰς μονοειδεῖς τῆς ἐπὶ πάντα πολυγονίας προόδους.

2, 11.

ἡνωμένως μὲν διακρίνεται, πληθύεται δὲ ἑνικῶς καὶ πολλαπλασιάζεται ἐκ τοῦ ἑνὸς ἀνεκφοιτήτως . . . . πολλαπλασιάζεσθαι λέγεται τὸ ἓν ὂν ἐκεῖνο τῇ ἐξ αὐτοῦ παραγωγῇ τῶν πολλῶν ὄντων, μένοντος δὲ οὐδὲν ἧττον ἐκείνου, καὶ ἑνὸς ἐν τῷ πληθυσμῷ καὶ ἡνωμένου κατὰ τὴν πρόοδον . . . καὶ ἓν καὶ πλῆθος παράγον καὶ τελειοῦν καὶ συνέχον . . . . πάλιν τῇ ἐξ αὐτοῦ θεώσει τῷ κατὰ δύναμιν ἑκάστου θεοειδεῖ θεῶν πολλῶν γιγνομένων, δοκεῖ μὲν εἶναι καὶ λέγεται τοῦ ἑνὸς θεοῦ διάκρισις καὶ πολλαπλασιασμός, ἔστι δὲ οὐδὲν ἧττον ὁ ἀρχιθεος . . . . εἷς θεὸς ἀμέριστος ἐν τοῖς μεριστοῖς, ἡνωμένος ἑαυτῷ καὶ τοῖς πολλοῖς ἀμιγὴς καὶ ἁπλήθυντος.

. So wird Gottes Macht und Vorsehung von Proklus und Dionysius gerne im Zweitakt besungen: sie geht aus sich heraus, berührt alles, durchdringt alles — und bleibt doch völlig in sich, festgegründet und unwandelbar.

J. Th. c. 125.

πᾶς θεὸς ἀφ' ἧς ἂν ἄρξηται τάξεως ἐκφαίνειν ἑαυτόν, πρόεισι διὰ πάντων τῶν δευτέρων, ἀεὶ μὲν πληθύνων τὰς ἑαυτοῦ μεταδόσεις καὶ μερίζων, φυλάττων δὲ τὴν ἰδιότητα τῆς

EH. III, 3, 3.

ἡ θεαρχικὴ μακαριότης εἰ καὶ ἀγαθότητι θείᾳ πρόεισιν εἰς τὴν τῶν μετεχόντων αὐτῆς ἱερῶς κοινωνίαν, ἀλλ' οὐκ ἔξω τῆς κατ' οὐσίαν ἀκινήτου στάσεως καὶ ἱδρύσεως

οἰκείας ὑποστάσεως . . . διὰ τὴν συνέχειαν τὴν πρὸς ἐκεῖνο τῆς ταὐτότητος οὐκ ἐξιστάμενον.

In Alcib. II, 165.

τὸ γὰρ ἅμα διὰ πάντων φοιτᾶν καὶ μὴ ἐξίστασθαι ἑαυτῆς καὶ πᾶσι παροῦσαν ἐν ἑαυτῇ μόνον ἱδρύεσθαι τὸ παραδοξώτατόν ἐστι τῶν περὶ τῆς προνοίας δογμάτων.

II, 230.

πολλαχοῦ καὶ θειότερα δοκεῖ προϊέναι τοῖς καταδεεστέροις οὐκ ἐξιστάμενα τῆς ἑαυτῶν ἕδρας, ἀλλ' ἐν ἑαυτοῖς μένοντα.

In Parm. VI, 56.

καὶ γὰρ πολλὰ ἡ μονὰς ἐστι κρυφίως καὶ ὅλον καὶ μέρη καὶ σχημάτων περιεκτική, καὶ ἐν ἑαυτῇ καὶ ἐν ἄλλῳ καθ' ὃ πᾶσι πάρεστι τοῖς ἐξ αὐτῆς καὶ ἕστηκε καὶ κινεῖται, μένουσα ἅμα καὶ προϊοῦσα καὶ ἐν τῷ πολλαπλασιάζεσθαι μηδέποτε αὐτῆς ἐξισταμένη.

γίγνεται· καὶ πᾶσι δὲ . . . ἐλλάμπει περὶ ἑαυτὴν ὄντως οὖσα καὶ τῆς οἰκείας ὅλως οὐ παρακινουμένη ταυτότητος[1].

CH. 1, 2.

καὶ γὰρ οὐδὲ αὐτὴ πώποτε τῆς οἰκείας ἑνικῆς ἰδιότητος ἀπολείπεται, πρὸς ἀναγωγικὴν δὲ καὶ ἑνοποιὸν τῶν προνοουμένων σύγκρασιν ἀγαθοπρεπῶς πληθυνομένη καὶ προϊοῦσα μένει τε ἔνδον ἑαυτῆς ἀραρότως ἐν ἀκινήτῳ ταὐτότητι μονίμως πεπηγυῖα.

EH. IV, 3, 3.

τῶν θείων τὴν μετουσίαν ἐν ἅπασι μὲν γίγνεσθαι κατ' ἀξίαν τοῖς ἱεροῖς, ἀμείωτον δὲ εἶναι καὶ ἀκίνητον πάντη καὶ εἴσω τῆς κατὰ θείαν ἵδρυσιν ἰδιότητος ἀπαραλλάκτως ἑστηκυῖαν.

DN. 5, 10.

καὶ ἐπὶ πάντα προϊὼν καὶ μένων ἐφ' ἑαυτοῦ καὶ ἑστὼς καὶ κινούμενος καὶ οὔτε ἑστὼς οὔτε κινούμενος.

DN. 9, 5.

πᾶσι προνοητικῶς ὁ θεὸς πάρεστι . . . . μένων ἐφ' ἑαυτοῦ καὶ τῆς οἰκείας ταυτότητος ἀνεκφοιτήτως κατ' ἐνέργειαν μίαν καὶ ἄπαυστον ἑστηκώς.

II, 2.

τῆς θείας εἰρήνης . . . διὰ πάντων φοιτώσης καὶ τῆς οἰκείας ταυτότητος οὐκ ἐξισταμένης.

Hierher gehört auch die bei Pr. und D. übereinstimmende allegorische Deutung des Bechers und des Schlafes, wovon unten die Rede sein wird.

[1] Ein Bild dessen ist für D. der Rundgang, den der Bischof incensierend durch die Kirche macht. Vergl. Stiglmayr in der Ztschr. f. kath. Th. 1898 S. 271.

Nüanciert lautet dieser Zweitakt so: Gottes Wesen und Macht durchdringt alles, beherrscht alles — und ist doch wieder getrennt von allem, steht in unvermischter, erhabener Reinheit über allem.

De dec. dub. I, 118.

Providentia supra entia omnia secundum ipsam divinam unionem locata et operante unam operationem.

I, 101.

Illud autem exemptum est ab omnibus quorum est productivum.

J. Th. c. 98.

πᾶν αἴτιον χωριστὸν πανταχοῦ ἐστιν ἅμα καὶ οὐδαμοῦ . . . παρὸν πᾶσι . . . τῇ ἐξῃρημένῃ καθαρότητι οὐδαμοῦ ἐστιν· εἰ γὰρ χωριστόν ἐστιν, ὑπερίδρυται πάντων.

Pl. Th. V, 39 p. 333.

πάρεστι πᾶσιν οἷς παράγει καὶ ἐν πᾶσίν ἐστιν ὁ αὐτὸς . . . τὴν ἐξῃρημένην τῶν δευτέρων ὑπεροχὴν . . . χωριστός ἐστιν ὅλων.

DN. 9, 5.

κατ' ἐνέργειαν μίαν . . . ὑπερίδρυται πάντων.

2, 11.

τῷ πάντων εἶναι τῶν ὄντων ὑπερουσίως ἐξῃρημένον καὶ τῇ ἑνιαίᾳ τῶν ὅλων προαγωγῇ.

CH. 9, 4.

μίαν εἶναι τὴν πρόνοιαν ἁπασῶν τῶν ἀοράτων καὶ ὁρατῶν δυνάμεων ὑπερουσίως ὑπεριδρυμένην.

DN. 2, 8.

αὐτὰ τὰ αἴτια τῶν αἰτιατῶν ἐξήρηται καὶ ὑπερίδρυται[1].

CH. 13, 3.

ἡ θεαρχικὴ δύναμις ἐπὶ πάντα φοιτῶσα χωρεῖ . . . καὶ πᾶσιν αὖθίς ἐστιν ἀφανὴς . . . ὡς πάντων ὑπερουσίως ἐξῃρημένη.

Das will es, erklärt Pr. an letztgenannter Stelle, besagen, wenn das Göttliche sowohl ταὐτόν als ἕτερον genannt wird. So deutet auch D. DN. 9, 4 und 5 die Prädicierung Gottes als ὁ αὐτός und ἕτερος zugleich.

Wie wir gesehen, wird die Erhabenheit und Reinheit der göttlichen Ursache von Pr. und D. mit denselben Termini charakterisiert. Zu nennen sind noch: ἀμιγῶς (in Parm. V, 271 u. ö. DN. 2, 4 u. ö.); ἀμιγής oder ἄμικτος καθαρότης (in Parm. IV, 9. 150. VI, 15, 17); ἄχραντος καθαρότης (J. Th.

[1] Übereinstimmend sagen Proklus (J. Th. c. 11) und Dionysius (DN. 2, 8 u. 9, 7) auch, dass die Ursache und das Verursachte sich nicht gleich sind, vielmehr die erstere letzteres überragt. Nach Proklus in Crat. p. 85 aber besteht zwischen beiden eine Ähnlichkeit, die fast zur Identität wird.

c. 154); daher D. DN. 12, 2: ἄχραντος καθαρότης und 7, 2 zusammenfassend: τῇ ἀμιγεῖ καὶ ἀχράντῳ καθαρότητι (vgl. auch Pl. Th. I, 19 p. 51 ἀμιγεῖς καὶ ἄχραντοι). In Parm. VI, 215: τὸ θεοῦν πάντα κατά τινα ὑπεροχὴν ἐξῃρημένην καὶ ἄφραστον und Pl. Th. II, 4 p. 93: τὸ τῆς οὐσίας αἴτιον καὶ κατ' ἄκραν ὑπεροχὴν ἐξῃρημένον = DN. 1, 5: ὑπεροχικῶς ἀφῃρημένην, 8, 1: ἡ θεαρχία πάσης ἐξῄρηται καὶ ὑπερέχει, M. Th. c. 5: ἡ ὑπεροχὴ τοῦ πάντων ἁπλῶς ἀπολελυμένου.

Der Zweitakt »Herausgehen — Bleiben« geht nicht selten über in den Dreitakt »Bleiben — Herausgehen — Zurückkehren«, welcher zum »anfangs- und endlosen Kreise« führt, indem immer das Ende mit dem Anfange sich wieder verknüpft. Dies sind Grundgedanken des proklisch-dionysischen Systemes.

J. Th. c. 146.

πασῶν τῶν θείων προόδων τὰ τέλη πρὸς τὰς ἑαυτῶν ἀρχὰς ὁμοιοῦται κύκλον ἄναρχον καὶ ἀτελεύτητον σώζοντα διὰ τῆς πρὸς τὰς ἀρχὰς ἐπιστροφῆς . . . εἰς ἑαυτὴν συννεύουσαν.

In Parm. VI, 96.

τάξεως θείας . . . μενούσης καὶ προϊούσης καὶ πρὸς ἑαυτὴν συννευούσης.

VI, 101.

διὰ τὴν μένουσαν ἀεὶ αἰτίαν ἄπειρον, περὶ ἣν ἀνελίττεται τοῦτο καὶ ἣν ἀεὶ ὡσαύτως περιχορεύει.

Pl. Th. IV, 16, p. 204 sq.

τὴν ὅλην ὕπαρξιν τὴν μένουσαν ἀεὶ καὶ προϊοῦσαν καὶ ἐπιστρέφουσαν.

DN. 4, 14.

(ἐρωτικὴν κίνησιν) προοῦσαν ἐν τἀγαθῷ καὶ ἐκ τἀγαθοῦ τοῖς οὖσιν ἐκβλυζομένην καὶ αὖθις εἰς τἀγαθὸν ἐπιστρεφομένην· ἐν ᾧ καὶ ἀτελεύτητον ἑαυτοῦ καὶ ἄναρχον ὁ θεῖος ἔρως ἐνδείκνυται διαφερόντως, ὥσπερ τις ἀίδιος κύκλος, διὰ τἀγαθὸν ἐκ τἀγαθοῦ καὶ ἐν τἀγαθῷ καὶ εἰς τἀγαθὸν ἐν ἁπλανεῖ συνελίξει περιπορευόμενος καὶ ἐν ταὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ προϊὼν ἀεὶ καὶ μένων καὶ ἀποκαθιστάμενος.

4, 17 (Hierotheus).

ἐξ ἑαυτῆς καὶ δι' ἑαυτῆς καὶ ἐφ' ἑαυτῆς ἑαυτὴν ἀνακυκλοῦσα καὶ εἰς ἑαυτὴν ἀεὶ ταὐτῶς ἀνελιττομένη.

Das συνάπτειν τὰ τέλη ταῖς ἀρχαῖς, welches Pr. noch J. Th. c. 33, in Crat. p. 91 u. ö. für die Kreisbewegung hat, bringt D. DN. 7, 3 für die geradlinige Entwicklung in der Form: τὰ τέλη τῶν προτέρων συνάπτουσα ταῖς ἀρχαῖς τῶν δευτέρων, wie auch Pr. J. Th. c. 147 und in Crat. p. 74. An der letzt-

genannten Stelle unterlegt Pr. den Mythen, welche von geschlechtlichen Verbindungen zwischen Göttern und sterblichen Weibern oder sterblichen Männern und Göttinnen fabulieren, den unschuldigen Sinn, dass das Göttliche sich durch alles hindurchzieht und das Obere wie das Untere umfasst: ἕκαστος ἄνωθεν ἀρχόμενος μέχρι τῶν τελεταίων προάγει τὴν οἰκείαν σειράν. Aus diesen Verbindungen entsprangen Engel, Dämonen, Heroen, Nymphen, und so war der Übergang zum Menschengeschlecht hergestellt, indem τὰ τέλη τῶν πρώτων συμφύεται ταῖς τῶν δευτέρων ἀρχαῖς. Pl. Th. III, 9 p. 135 erklärt Pr. seine Trias οὐσία, ζωή und νοῦς: οὐσία bedeute τὸ μόνιμον καὶ ἀνεκφοίτητον, ζωὴ aber τὸ προϊὸν ἀπὸ τῶν ἀρχῶν, νοῦς endlich τὸ ἐπιστρέφον καὶ συνάπτον. Derartige Stellen liessen sich leicht vermehren.

Es ist überhaupt ein Grundgesetz, dass alles Verursachte zu seiner Ursache hinstrebt:

J. Th. c. 31.	DN. 9, 6.
πᾶν τὸ προϊὸν ἀπό τινος κατ' οὐσίαν ἐπιστρέφεται πρὸς ἐκεῖνο ἀφ' οὗ πρόεισι.	καὶ ἔστιν ἡ τῆς θείας ὁμοιότητος δύναμις ἡ τὰ παραγόμενα πάντα πρὸς τὸ αἴτιον ἐπιστρέφουσα.

J. Th. c. 35 drückt es Pr. so aus: πᾶν τὸ αἰτιατὸν καὶ μένει ἐν τῇ αὐτοῦ αἰτίᾳ καὶ πρόεισιν ἀπ' αὐτῆς καὶ ἐπιστρέφει πρὸς αὐτήν.

Auf dieser Grundlage basiert zum Teil die merkwürdige und in der christlichen Litteratur wohl einzigartige Theorie, welche D. DN. 9, 9 über die Bewegung Gottes, und 4, 8 über die Bewegung der ἱεροὶ νόες vorträgt.

DN. 9, 9 erörtert nämlich D. die Frage, warum die »Theologen« Gott, dem absolut Unbewegten, Bewegung zuschreiben. Er weist unrichtige Deutungen ab und findet selbst in der Bewegung Gottes ausgedrückt τὸ εἰς οὐσίαν ἄγειν τὸν θεὸν καὶ συνέχειν τὰ πάντα καὶ παντοίως πάντων προνοεῖν καὶ τὸ παρεῖναι πᾶσι τῇ πάντων ἀσχέτῳ περιοχῇ καὶ ταῖς ἐπὶ τὰ ὄντα πάντα προνοητικαῖς προόδοις καὶ ἐνεργείαις. Man muss eine dreifache Bewegung Gottes annehmen: die gerade

(τὸ εὐθύ) bedeutet τὸ ἀκλινὲς καὶ τὴν παρέγκλιτον πρόοδον τῶν ἐνεργειῶν καὶ τὴν ἐξ αὐτοῦ τῶν ὅλων γένεσιν. Die spiralförmige (τὸ ἑλικοειδές) bedeutet τὴν σταθερὰν πρόοδον καὶ τὴν γόνιμον στάσιν, die kreisförmige (τὸ κατὰ κύκλον) aber τὸ ταὐτὸν καὶ τὸ τὰ μέσα καὶ ἄκρα περιέχοντα καὶ περιεχόμενα συνέχειν καὶ τὴν εἰς αὐτὸν τῶν ἀπ' αὐτοῦ προελθυθότων ἐπιστροφήν.

Auch die heiligen Geister haben nach DN. 4, 8 eine dreifache Bewegung: eine gerade, ὁπόταν προΐωσιν εἰς τὴν τῶν ὑφειμένων πρόνοιαν εὐθεῖα τὰ πάντα περαίνοντες, eine spiralförmige, ὅτι καὶ προνοοῦντες τῶν καταδεεστέρων ἀνεκφοιτήτως μένουσιν ἐν ταὐτότητι περὶ τὸ τῆς ταὐτότητος αἴτιον καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἀκαταλήκτως περιχορεύοντες, endlich eine kreisförmige, ἑνούμενοι ταῖς ἀνάρχοις καὶ ἀτελευτήτοις ἑλλάμψεσι τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ.

Auch die menschliche Seele hat nach DN. 4, 9 eine dreifache, erkenntnistheoretisch zu deutende Bewegung. Dieselbe wird später zur Sprache kommen.

Jahn verweist S. 63 f. mit Marsilius Ficinus auf Plato Legg. IV, 716 A, kann aber daraus nur die Wendung εὐθείᾳ τὰ πάντα περαίνειν belegen; von einer Bewegung Gottes weiss Plato nichts, er betont im Gegenteil ganz exclusiv die Unbeweglichkeit Gottes (Parm. 139 A/B). Die Stelle in den Leges wird aber von Proklus Pl. Th. VI, 8 u. 9 p. 363 sq. ausgiebig verwertet und hier treffen wir im Grossen und Ganzen die Gedanken und Worte, welche D. hat, wenn sich auch die genaue Unterscheidung einer dreifachen Bewegung Gottes und der Geister bei Pr. noch nicht findet[1]. Der platonische Ausdruck εὐθείᾳ περαίνειν bezeichne, sagt er, τὴν ἀπ' αὐτοῦ (sc. δημιουργοῦ) πρόοδον τῶν ὅλων· προόδου γὰρ τὸ εὐθὺ σύμβολον. Das περιπορεύεσθαι aber bedeute τὴν εἰς αὐτὸν ἐπιστροφήν· αὐτὸς γὰρ ἐν ἑαυτῷ καὶ εἰς ἑαυτὸν

1 Die örtliche Bewegung teilt auch Proklus dreifach, de motu p. 28 (ed. Grynaeus 1531): πᾶσα κίνησις τοπικὴ ἢ κύκλῳ ἐστὶν ἢ ἐπ' εὐθείας, ἢ μικτὴ ἐκ τούτων (spiralförmig).

νοερῶς ἐπεστραμμένος ἐπὶ τὴν ἑαυτοῦ πάντα συνελίσσει περιωπήν. In dem Einen Demiurgen liegt die Ursache der Trias, welche τὰς ἀρχάς — τὰ μέσα περιείληφε — τὰ πέρατα συνελίσσει. Pl. Th. III, 6 p. 130 sagt Proklus: κινεῖται πάντως ὁ νοῦς· οὔτε γὰρ ἄνευ κινήσεως οὔτε ἄνευ στάσεως ὑποστῆναί ποτε τὸν νοῦν δυνατόν; in Tim. 126 B p. 297: ψυχὴν θείαν ἀνελίττουσαν τὴν οὐσίαν τοῦ ἑνὸς νοῦ καὶ χορεύουσαν περὶ αὐτὸν καὶ ἀνακυκλοῦσαν τὸ πᾶν. Charakteristisch ist noch in Remp. p. 70: ὁ κύκλος εἰκών ἐστι νοῦ· μένει γὰρ κατὰ τὸ ἐντὸς αὐτοῦ καὶ πρόεισι κατὰ τὰς γονίμους αὐτοῦ δυνάμεις καὶ ἐπιστρέφει πρὸς ἑαυτὸν κατὰ τὴν πανταχόθεν αὐτὸν περιλαμβάνουσαν ὁμοίως γνῶσιν, vergl. in Crat. p. 91[1].

Dionysius bespricht CH. 9, 4 einige die Providenz betreffenden Schwierigkeiten. Da in der Schrift von Engeln die Rede ist, welche den Ägyptern, Babyloniern, Juden vorstehen, so fragt es sich, ob diese Vorstandschaft und Providenz der Engel nicht der göttlichen Vorsehung und Alleinherrschaft Konkurrenz bereite. Ferner wird erörtert, warum Israel bald als »Anteil Gottes« bezeichnet, bald aber Michael unterstellt werde. Dies wolle besagen, dass Israel einerseits sich ganz dem Dienste des wahren Gottes hingegeben habe, andererseits gleich den übrigen Völkern einem der heiligen Engel zugeteilt worden sei. Die Providenz der Engel aber dürfe man nicht so auffassen, als ob Gott mit andern Göttern oder mit den Engeln sich in die Selbstherrschaft geteilt und dabei Israel für sich reserviert hätte, es gebe vielmehr nur Eine Vorsehung, die Gottes, welche sich über alles erstrecke; die den einzelnen Völkern vorgesetzten Engel walten ihres Amtes in völliger Unterordnung unter Gott und sie haben die Aufgabe, diejenigen, welche sich leiten lassen, zum göttlichen Urgrunde aufzuführen.

[1] Der Kreis mit seinen im Zentrum zusammenlaufenden Radien ist ein Bild dafür, wie alles im göttlichen Wesen vorausbesteht und geeint ist, de dec. dub. I, 97 = DN. 5, 6. Siehe Stiglmayr, Feldkircher Jahresbericht 1895 S. 31. Vergleiche dazu Plotin Enn. VI, 8, 18. I, 7, 1.

Diese etwas kindlichen Schwierigkeiten und ihre Lösungen erklären sich aus proklischen Vorlagen. De dec. dub. I, 176 sqq. wird nämlich ebenso die Vorsehung der Engel und Dämonen mit der Gottes in Einklang gebracht: quomodo et angeli providere dicuntur et daemones, si autem velis et heroes et animae cum iis condispensantes cum diis mundum = D. οὐχ ὡς μερισαμένου θεοῦ μεθ' ἑτέρων θεῶν ἢ ἀγγέλων τὴν καθ' ἡμᾶς ἡγεμονίαν. Proklus giebt die Lösung: dii provident omnes, quod sunt unitates, Engel, Dämonen, Heroen aber haben ein σπέρμα dieser Einheit, durch welches sie mit den Göttern verbunden sind, sodass sie auch andere durch illustrationes mit den Göttern verbinden. Ihre Providenz ordnet sich also der göttlichen unter. D.: μίαν εἶναι τῶν ὅλων πρόνοιαν . . . τοὺς δὲ ἀγγέλους ἐπ' αὐτὴν . . . τοὺς ἑπομένους ἀνατείνοντας (vorher: ἀνατατικαῖς χειραγωγίαις διανειμάσης). In Tim. 44 F und 45 p. 103 findet der »göttliche Jamblich« ebenfalls gewisse Schwierigkeiten in der Völkerverteilung, die er aber siegreich überwindet. Es fragt sich nämlich, wie die ewige Herrschaft der Götter und die zeitliche Verlosung der Gebiete sich zusammenreime, ferner, wenn Athene nach der Erzählung zuerst Athen und dann Sais erhalten habe, ob sie nun mit der Fürsorge für letzteres anfange, für ersteres aufhöre, ob Sais zuerst herrenlos gewesen oder unter einer anderen Gottheit gestanden sei und dergl. Die Lösung geht dahin, die Verteilungen unter die Götter stehen ewig fest, ob aber die einzelnen Orte und Völkerschaften davon Nutzen haben, hänge von ihrer Disposition (ἐπιτηδειότης) ab und bemesse sich nach Zeiten verschieden. D.: ἀγγέλους . . . τοὺς ἑπομένους ἑκουσίως, ὅση δύναμις, ἀνατείνοντας.

§ 12.

Die göttliche Gerechtigkeit.

Bei Plotin Enn. I, 2, 1 ist die οἰκειοπραγία Korollar der δικαιοσύνη. Proklus sagt in Pol. p. 354 τί γὰρ ἴδιον τῇ δικαιοσύνῃ ἢ τὸ αὐτοπραγεῖν; und in Remp. p. 25 (Pitra) heisst

es: τὸ μὲν γὰρ τῆς δικαιοσύνης εἶδος δηλοῖ τὴν αὐτοπραγίαν τῶν ψυχῶν καὶ τὴν τάξιν τὴν ἐν αὐταῖς· τὸ δὲ τῆς ἀδικίας τὴν ἀλλοτριοπραγίαν καὶ τὴν ἀταξίαν· προσήκει δέ που τάξις μὲν τοῖς οὐρανίοις καὶ αὐτοπραγία. Daher sagt D. DN. 8, 7, Gott werde δικαιοσύνη genannt εὐταξίαν καὶ διακόσμησιν καὶ πάσας διανομὰς καὶ τάξεις ἀφορίζων ἑκάστῳ . . . καὶ πᾶσι τῆς αὐτῶν ἑκάστων αὐτοπραγίας αἴτιος ὤν und 8, 9, diese Gerechtigkeit werde auch σωτηρία genannt τὴν ἰδίαν ἑκάστου . . . τάξιν ἀποσώζουσα καὶ αἰτία καθαρῶς οὖσα τῆς ἐν τοῖς ὅλοις ἰδιοπραγίας . . . καὶ πᾶσαν ἀνισότητα καὶ ἀλλοτριοπραγίαν ἐκ τῶν ὅλων ἐξορίζουσαν.

Im übrigen zeigt D. DN. 8, 7 und 8, wo er von der göttlichen Gerechtigkeit spricht, deutliche Abhängigkeit vom Traktat des Proklus de decem dubitationibus circa providentiam. Pr. redet von der Providenz, D. von der Gerechtigkeit, die mit jener aufs engste zusammenhängt.

Dec. dub. I, 132.	DN. 8, 7.
Providentia singulis, sicut dicitur, congruentia distribuere et fines convenientes habitibus largiente.	δικαιοσύνη δὲ αὖθις ὁ θεὸς ὡς πᾶσι τὰ κατ' ἀξίαν ἀπονέμων ὑμνεῖται καὶ . . . πάσας διανομὰς καὶ τάξεις ἀφορίζων ἑκάστῳ κατὰ τὸν ὄντως ὄντα δικαιότατον ὅρον.

DN. 8, 8 wird die dubitatio gelöst, ob es mit der Gerechtigkeit stimme, dass die Guten ohne Hilfe bleiben, wenn sie von den Bösen unterdrückt werden. »Wenn die, welche du Gute nennst, das lieben, was von den materiell Gesinnten auf Erden angestrebt wird, dann sind sie ganz aus der göttlichen Liebe herausgefallen, und ich weiss nicht, wie man sie Gute nennen darf, da sie doch dem wahrhaft Liebenswerten und Göttlichen Unrecht thun, indem sie es nicht, wie sie sollten, dem Nichtbegehrenswerten und Nichtliebenswerten vorziehen. Wenn sie aber das wahrhaft Seiende lieben, so müssen die, welche nach etwas streben, sich freuen, wenn sie das Begehrte erreichen. Oder nähern sie sich nicht dann

mehr den englischen Tugenden, wenn sie im möglichsten Streben nach dem Göttlichen sich von der Leidenschaft für das Materielle entfernen, indem sie sich hiezu gar männlich üben in den Gefahren, die sie für das Schöne zu bestehen haben? So muss man in Wahrheit sagen, dass das der göttlichen Gerechtigkeit mehr eigen ist, die Männlichkeit der Besten durch die materiellen Gaben nicht zu verzärteln und zu verderben und sie, wenn einer dies versuchte, nicht ohne Hilfe zu lassen[1], sondern in ihrem schönen und unbezwungenen Stande zu befestigen und ihnen, da sie derartig sind, das Gebührende zuzuteilen.«

Man wird nicht behaupten können, dass diese Lösung besonders klar und verständlich ausgedrückt sei. Klarer wird sie, wenn wir Proklus heranziehen, welcher de dec. dub. I, 131 sqq. die Frage beantwortet, wie sich die Thatsache der vielfachen Ungleichheit und Inconvenienz menschlicher Verhältnisse mit der Vorsehung vertrage, wenn die einen Herrscher sind trotz ihrer Schlechtigkeit und die andern Knechte trotz ihrer Güte, wenn die Schlechten des Glückes sich erfreuen, indess die Guten in misslicher Lage sich befinden. Pr. antwortet darauf in klarer, durch primo — post haec — tertio scharf markierter Argumentation:

a. Die Vorsehung teilt jedem das seiner Haltung und Beschaffenheit Entsprechende zu. Die Nichtguten kümmern sich nicht um Tugend, suchen vielmehr Gesundheit, Geld und Macht, also Dinge, welche den Guten gleichgültig sind. Die, welche den Scheingütern nachjagen, fühlen es nicht schmerzlich, dass ihnen Mässigung und Tugend abgeht, andererseits betrüben sich die Guten nicht darüber, dass sie nicht

---

[1] Engelhardt übersetzt I, 136: »sondern, wenn einer dies versuchte, sie ohne Hilfe zu lassen, sie aber zu stärken u. s. w.« Es heisst ausdrücklich μηδὲ ἐᾶν ἀβοηθήτους. Auch oben übersetzt er im Anschluss an Corderius unbekümmert: »lieben sie das wahrhaft Seiende, so müssen sie sich freuen, dass sie das, wornach sie streben, wirklich erlangen,« während es heisst εὐφραίνεσθαι χρὴ τοὺς τινων ἐφιεμένους κτλ.

reich sind. Auch der Landmann ist ja nicht unwillig darüber, dass er den Gewinn des Schiffers nicht erhält, wie dieser nicht darüber, dass er keine Ernte einheimst. Beiden lässt die Vorsehung das zukommen, wornach sie streben: den Bösen Scheingüter, den Guten wahre Güter[1].

Es ist deutlich zu sehen, dass hieraus der erste Teil der dionysischen Argumentation entsprungen ist. Pr. sagt: der Tugendhafte strebt nicht nach materiellen Gütern und vermisst sie gar nicht, wenn sie ihm fehlen. D. sagt: wenn er darnach strebt und ihren Mangel schmerzlich empfindet, dann ist er nicht mehr tugendhaft. Eigentümlich ist bei D. der von Engelhardt falsch übersetzte Gedanke: wenn sie das wahrhaft Seiende lieben, so müssen die, welche nach etwas streben, sich freuen, wenn sie das Begehrte erreichen. Man erwartet in der That die Engelhardt'sche Wendung: so müssen sie sich freuen, dass sie das, wornach sie streben, wirklich erlangen. D. redet ja nur von den Guten; die Wendung aber, die er gebraucht, ist noch ein Nachklang von Proklus, welcher das Streben der Guten und Bösen in paralleler Gegenüberstellung behandelt.

Utrique propriis finibus intenti, si hos obtineant a Providentia, se frui iis gaudent.	εὐφραίνεσθαι χρὴ τούς τινων ἐφιεμένους, ἡνίκα τῶν ἐφετῶν τυγχάνωσιν.

Die Worte speculatores entium und apparentia bona klingen im dionysischen ὄντως ὄντων ἐρῶσιν und ὄντως ἐραστὰ καὶ θεῖα nach.

b. Als weiteres Moment führt Pr. an, dass der Mangel an Scheingütern die Eifrigen in der Tugend befördert, sie in den Gefahren übt und von der Sorge um die Erscheinungswelt abbringt. Sind sie dessen entblösst, was man so gemeiniglich für gut hält, dann trachten sie um so mehr nach

[1] Vergl. auch Philo, Quod omn. prob. lib. 9 (II, 454): ὅτι οὔτ' ἀναγκάζεται οὔτε κωλύεται (ὁ σπουδαῖος) δῆλον · κωλύεται μὲν γὰρ ὁ μὴ τυγχάνων ὧν ὀρέγεται · ὀρέγεται δὲ ὁ σοφὸς τῶν ἀπ' αρετῆς, ὧν ἀποτυγχάνειν οὐ πέφυκεν.

dem wahrhaft Ehrwürdigen und der wahren Schönheit. Rechte Steuermannskunst kann man nicht bei Wind- und Meeresstille bewundern, sondern in Sturm und Wetter, ebenso die Tugend nicht bei Überfluss irdischer Güter, sondern bei harten Schicksalsschlägen.

Dem entspricht der zweite Teil des dionysischen Beweisganges. Bezeichnend ist, dass bei beiden jetzt die »Schönheit« hereinspielt. Auch sonst zeigen sich wörtliche Übereinstimmungen und Anklänge.

Apparentium bonorum defectus confert studiosis ad virtutem ... horum conceptum exercitans conditionibus assuefaciens corpora contemnere, abducens a sollicitudine circa apparentia . . . exhibens speculari potentibus aspicere veram pulchritudinem . . . neque virtutem in affluentia humanorum sed in iis quae a fortunae plagis inconcussam manentem.

ἢ οὐχὶ τότε μᾶλλον πλησιάζουσι ταῖς ἀγγελικαῖς ἀρεταῖς, ὅταν, ὡς δυνατόν, ἐφέσει τῶν θείων ἀναχωρῶσι τῆς τῶν ὑλικῶν προσπαθείας, ἐγγυμναζόμενοι πρὸς τοῦτο λίαν ἀνδρικῶς ἐν ταῖς ὑπὲρ τοῦ καλοῦ περιστάσεσι; . . . τὸ μὴ θέλγειν ταῖς τῶν ὑλικῶν διαδόσεσι . . . ἀλλ' ἐνιδρύειν αὐτοὺς ἐν τῇ καλῇ καὶ ἀμειλίκτῳ στάσει.

Die bei Pr. scharf getrennten beiden Argumente sind bei D. auf Kosten der Klarheit und streng-logischen Entwicklung in eines zusammengeflossen. Den von Pr. I, 134 sqq. vorgebrachten dritten Grund ignoriert D. völlig.

Hier zeigt sich wieder einmal deutlich, dass D. sich an Pr. anschliesst und nicht etwa nur plotinische oder allgemein neuplatonische Gedanken verwertet. Plotin behandelt nämlich dasselbe Thema Enn. III, 2, 6—18: es scheine mit der Providenz nicht zu stimmen, ὅταν ἀγαθοὶ κακὰ ἔχωσι, φαῦλοι δὲ τὰ ἐναντία, wenn die Bösen die Beherrscher der Städte sind und die Guten die Knechte, die Bösen aus den Kriegen als Sieger hervorgehen und die anderen gefangen nehmen. Es wäre zu umständlich, die ganze Argumentation Plotins hierherzusetzen oder auch nur zu skizzieren. Sicher ist, dass Plotin zwar einige ähnliche Gedanken hat, z. B. gleich im Anfang: ὡς οὐδὲν κακὸν τῷ ἀγαθῷ οὐδ' αὖ τῷ φαύλῳ ἀγαθὸν ὀρθῶς

λέγεται, dass aber der von Pr. und D. gewählte Beweisgang sich bei ihm noch nicht findet.

Der Anschluss an Proklus erklärt uns auch die befremdende Erscheinung, dass D. in dieser Frage gar nichts spezifisch Christliches ins Feld führt, was man doch unbedingt erwartet. Kein Hinweis auf Dulder wie Job, auf Sätze der heiligen Schrift, auf das Endgericht und die jenseitige Vergeltung, auf das Vorbild Jesus Christus! Ähnliches wird uns bei der dionysischen Gebetstheorie begegnen.

II. Teil.

Pseudo-Dionysius und das Mysterienwesen.

3. Kapitel.

Mysterienterminologie und Mysterienbräuche.

§ 13.

Zum Stand der Frage.

Die Frage nach der Einwirkung des antiken Mysterienwesens auf das Christentum hat, namentlich im Anschluss an die Frage nach dem Ursprung der seit Johann Daillé[1] so genannten disciplina arcani, vielfache Erörterung und verschiedene Beantwortung erfahren. Hatte Bratke[2] die Stellung des Klemens von Alexandrien zum antiken Mysterienwesen sich zum Vorwurfe genommen und die These verfochten, dass dieser Kirchenvater ganz bewusst und absichtlich christliche Vorstellungen und Institute den Mysterien angepasst bezw. nachgebildet habe, so versuchte Dieterich in seinem Buche Nekyia: Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse 1893, die urchristliche Apokalyptik aus den Anschauungen und der Litteratur der orphischen Kultgemeinden herzuleiten, nachdem er schon in seinem Abraxas, Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertumes 1891, ähn-

[1] Dallaeus, de scriptis, quae sub Dionysii Areopagitae et Ignatii Antiocheni nominibus circumferuntur. Genf 1666 p. 142. Über die Litteratur orientiert Huyskens, Zur Frage über die sog. Arkandisziplin. Eine litterargeschichtliche Erörterung 1891. Vergl. auch Bonwetsch in R.-E. f. prot. Theol. u. Kirche. 3. Aufl. II, 51 ff.

[2] Theol. Stud. u. Krit. 1887 S. 647 ff.

lichen Ideen Ausdruck gegeben hatte. Mit dem Einfluss der Mysterien auf die christlichen Bräuche befasst sich auch Hatch in der 10. Vorlesung seines geistreichen Buches: Griechentum und Christentum, deutsch von E. Preuschen 1892.

Ohne Zweifel waren die genannten Gelehrten, der eine mehr, der andere weniger, vorschnell in ihren Aufstellungen und schlossen von der Analogie und Ähnlichkeit zu leicht auf bewusste und absichtliche Entlehnung. Es ist dies eine Klippe der modernen vergleichenden Religionsforschung überhaupt und sie ist ganz geeignet, diese Wissenschaft in ähnlichen Verruf zu bringen, in welchem die Etymologie eine Zeit lang gestanden.

Viel zurückhaltender ist Anrich, das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum 1894[1]. Er kommt S. 235 f. zum Resultate, dass in dieser Frage nicht bloss die eigentlichen Mysterien, d. h. die Mysterienanstalten mit regelmässigen Mysterienfeiern in Betracht zu ziehen seien. »Vielmehr ist der ganze Complex der der geistigen Kultur der Kaiserzeit angehörigen Erscheinungen ins Auge zu fassen, die in irgendwelcher Weise zu den Mysterienwesen in Beziehung stehen: also die Kathartik, die Magie und die neuplatonische Telestik nicht minder als die religiös-mystische Richtung der späteren Philosophie, in der die religiöse Stimmung der Zeit ihren deutlichsten Ausdruck gefunden hat. Denn von allen diesen Erscheinungen lässt sich nachweisen, dass sie ihren Einfluss auf das Christentum geübt, während es oft nicht möglich ist, von verschiedenen Seiten ausgehende Einwirkungen ähnlichen Grundcharakters reinlich gegen einander abzugrenzen. Durch das Zusammenwirken dieser verschiedenen Medien ist das Mysterien-Element im Christentum zu hoher Bedeutung gelangt.« Rascher und kühner ist wieder Wobbermin in seinen »Religionsge-

1 Vergl. die Besprechung von Lüdemann im Archiv f. Gesch. d. Phil. N. F. IV. Band. S. 524 ff.

schichtlichen Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen« 1896[1]; auch Maass, Orpheus; Untersuchungen zur griechischen, römischen, altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion 1895, ist hier zu nennen.

Auffallend ist bei Anrich und Wobbermin die Ignorierung des Pseudo-Areopagiten. Letzterer bringt nicht einmal den Namen des Mystikers. Anrich erklärt in einer Schlussanmerkung S. 237, dass er die Areopagitischen Schriften und ihre Kultusmystik nicht herangezogen habe, weil die in ihnen vertretenen Anschauungen sich in der Entstehungszeit der Schriften auf einen kleinen Kreis beschränkt haben müssen und ihre universelle Bedeutung und Wirkung in eine beträchtlich spätere Zeit falle. Im übrigen bezeichnet er das, was in diesen Schriften über die kirchlichen Mysterien wie über die mysteriöse Fassung der höchsten Wahrheiten ausgeführt wird, als die neuplatonische Theorie in christlichem Gewande. Thatsache ist indess, dass die ganze byzantische Mystik und Asketik von der durch Maximus Confessor mit der traditionellen Kirchenlehre in Einklang gebrachten areopagitischen Mystik zehrte und von ihr auch den spezifischen Charakter als Kultusmystik erhalten hat. Thatsache ist ferner, dass Dionysius wie kein anderer christlicher Schriftsteller, nicht einmal Klemens von Alexandrien, die Sprache der Mysterien redet und in Mysterienbildern sich gefällt.

Das Wort μυστήριον ist schon in der paulinischen Theologie ständiger Terminus. Bei seiner Entrückung ins Paradies hörte Paulus ἄρρητα ῥήματα, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι (II Cor. 12, 4): II Petr. 1, 16 findet sich das Wort ἐπόπτης. Ignatius nennt die Ephesier Παύλου συμμύσται (ad Eph. 12, 2). Justin der Märtyrer kennt die Mysterientermini und nimmt

[1] Rohde stimmt in der Recension dieses Buches in der Berliner philologischen Wochenschrift 1896 Nr. 50 nur der primären Ableitung des christlichen Termiuns σύμβολον aus den Mysterien zu und erachtet alles andere von Wobbermin Vorgetragene für nicht erwiesen.

sehr häufig, aber immer polemisch, auf die Mysterien Bezug. Durch Klemens Alexandrinus wurde die Mysteriensprache vollständig in die christliche Theologie eingeführt und von da an ist sie den griechischen Kirchenvätern geläufig, wie den lateinischen seit Tertullian: die grossen Kappadocier, Cyrill von Jerusalem, Chrysostomus u. a. gebrauchen sie, aber keiner, wie schon bemerkt, so ausgedehnt und so konsequent wie unser Dionysius. Trotzdem ist es überspannt und einseitig, wenn Baumgarten-Crusius[1] behauptet, Dionysius habe keinen anderen Zweck gehabt als den, die griechischen Mysterien ganz und genauer als bisher auf das Christentum zu übertragen; er habe deshalb nach der bei der Aufnahme in die Mysterien üblichen Gewohnheit der Namensänderung den Namen Dionysius angenommen, um einen biblischen Namen mit dem Mysteriennamen zu verbinden und unter dieser Maske die dionysischen Mysterien mit dem Christentum zu verschmelzen; er habe somit einfach Sätze der dionysischen Mysterien aufgegriffen und auf christliche Dogmen angewandt. Diese Behauptungen wurden schon von Engelhardt wiederlegt[2]. Baumgarten-Crusius glaubte auch aus dem angegebenen Grunde die Dionysiaca in den Anfang des 3. Jahrhunderts hinaufrücken zu müssen, da die Mysterien noch in Blüte gestanden. Dieser Schluss wäre, wenn er auch mit seinen übrigen Behauptungen Recht hätte, nicht einmal notwendig, da die eleusinischen Mysterien im vierten Jahrhundert wieder aufblühten und sich bis in späte Zeit lebendig erhielten, auch »orphische« Konventikel noch lange Zeit Anziehungskraft besassen[3]. Die Hauptargumente, auf welche der genannte Gelehrte seine These stützte, sind durchaus hinfällig. Denn die Bilder der Sonne, des Spiegels und mystischen Bechers sind so naheliegend und in der

[1] De Dionysio Areopagita bei Engelhardt II, 323 ff.

[2] a. a. S. S. 329 ff. Vergl. auch Montet, les livres du Pseudo-Denys l'Aréopagite 1848 p. 136 sqq.

[3] Rohde, Psyche II, 398 f.

heidnischen, wie christlichen Litteratur so gebräuchlich, dass man daraus einen Schluss von so immenser Tragweite unmöglich ziehen kann. Die Bilder werder unten noch zur Sprache kommen. Gegen die Annahme einer weitgehenden Anlehnung der christlichen Kirche an die heidnischen Mysterien in Glaubenssätzen und Instituten spricht schon der Umstand, dass die Väter der Kirche durchweg die heidnischen Mysterien als Teufelswerk verabscheuten und verspotteten. Sie versäumten nicht auf die vielfachen Unsittlichkeiten derselben hinzuweisen und was sie ihnen an Wahrheitsgehalt zu bergen schienen, wurde als Diebstahl bezeichnet, welchen Dämonen an der göttlichen Offenbarung begangen, als Entstellung und Verzerrung von Offenbarungsthatsachen und Wahrheiten. Daneben aber bleibt die auffallende Erscheinung, dass dieselben Väter, welche die Mysterienanstalten perhorrescierten, die Mysteriensprache sich kühn aneigneten. Diese Erscheinung fordert eine Erklärung. Nun hatte ja die Kirche gewisse Institute und Gebräuche, welche man mit den Mysterien vergleichen bezw. denselben gegenüber stellen konnte. Wie nahe lag es also gerade die Mysterientermini darauf anzuwenden! Damit war zugleich ausgedrückt, dass die christlichen Mysterien die wahren, göttlichen Mysterien seien, nicht die heidnischen, dämonischen. Dazu kommt ein anderer schwerwiegender Umstand. Die ganze damalige Litteratur, namentlich die philosophische, war von Mysterientermini durchtränkt. In der neuplatonischen Schule war die Sprache der Mysterien die Sprache der Philosophie geworden. Philosophen waren zugleich Hierophanten und Theurgen und aus den Mysterien holten sie ihre Beweise, ihre Bilder und Vergleiche. So gab es sich von selber, dass auch die christlichen Theologen, schon um der Konkurrenz willen, diese Redeweise sich aneigneten, namentlich die Väter, welche auch sonst dem Neuplatonismus nahe standen und neuplatonisches Gut in die christliche Theologie einführten.

Von Pseudo-Dionysius glaube ich im Folgenden zeigen zu können, dass seine Beziehungen und Analogien zum Mysterienwesen hier mehr, dort weniger durch den Neuplatonismus, speziell durch Proklus vermittelt sind. Dass dabei auch der Vorgang früherer Väter für ihn von Bedeutung war, soll damit natürlich in keiner Weise geleugnet werden. Wir werden aber finden, dass er in ganz bezeichnenden Lehren, Gedanken und Wendungen gerade mit Proklus zusammenstimmt.

§ 14.

Mystagogie und Telesiurgie.

Zeller nennt (S. 784) Proklus einen »offenbarungsglaubigen Theologen, der selbst seine wissenschaftlichen Arbeiten als eine geheime Mystagogie behandelt«. In der That bezeichnet er in Parm. V, 271 diesen Dialog als ἐποπτικωτάτη μυσταγωγία. In Crat. p. 72 legt er Plato den Gedanken unter, die νόησις sei eine μύησις καὶ ἐποπτεία, ἐν οἷς πολὺ καὶ σχεδὸν τὸ πᾶν ἔργον ἄρρητον καὶ ἄγνωστόν ἐστιν. Im Eingang der Platonis Theologia wimmelt es von Mysterienworten zur Bezeichnung philosophischer Thätigkeit: τελετή, ἱεροφάντης, χορός, ἀναβακχεύειν, συγχορευτής, μακάρια θεάματα, θεωρία, τελεῖν, ἐκφέρειν. III, 20 p. 163 sagt er, dass er den ἐνθεασμοί seines Lehrers Syrian folgen wolle: ᾧ δὴ καὶ ἡμεῖς τῇ θείᾳ κεφαλῇ περὶ τὴν τοῦ Παρμενίδου θεωρίαν ἀνεβακχεύσαμεν τὰς ἱερὰς ἀτραπούς ταύτας, καὶ πρὸς τὴν μυσταγωγίαν τὴν ἀπόρρητον ἀτεχνῶς καθεύδοντας ἡμᾶς ἀνεγειρούσας.

Diesen Sprachgebrauch konnte Dionysius um so mehr sich aneignen, als auch frühere Väter und Philo[1] demselben huldigten. Er gebraucht nun μυεῖν, μυσταγωγεῖν, τελεῖν geradezu synonym mit διδάσκειν, λέγειν, ὑμνεῖν. Über die himmlischen Geister und ihre Geheimnisse (τὰ τῶν ὑπερουρανίων νοῶν μυστήρια καὶ τὰς ἁγιωτάτας αὐτῶν τελειώσεις) lässt sich nichts sagen,

[1] Vergl. über Philo Anrich a. a. O. S. 65.

als was die Gottheit durch diese selbst ἡμᾶς μεμυσταγώγηκε (CH. 6, 1).

Die Theophanien waren »Einweihungen«, welche den Vätern durch die Vermittelung der Engel zu teil wurden. CH. 4, 3: ταύτας τὰς θείας ὁράσεις οἱ κλεινοὶ πατέρες ἡμῶν ἐμυοῦντο διὰ μέσων τῶν οὐρανίων δυνάμεων. 4, 4: ὁ θειότατος Γαβριὴλ Ζαχαρίαν τὸν ἱεράρχην ἐμυσταγώγει τὸ προφήτην ἔσεσθαι (= Ἰωσὴφ ἐξεπαίδευσεν — εὐηγγελίζετο nachher). EH. 1, 1: τοῖς τῆς ἱερᾶς μυσταγωγίας τὴν τελετὴν ἐξ ἱεραρχικῶν μυστηρίων καὶ παραδόσεων τετελεσμένοις u. a.

In Alcib. II, 22 behandelt Pr. die Philosophie als »Vollendung«. Wie bei den Mystikern Reinigungen, Waschungen und verschiedene Exerzitien den Weihen vorausgehen, οὕτω μοι δοκεῖ καὶ φιλόσοφος τελεσιουργία προκαθαίρειν καὶ προπαρασκευάζειν εἰς τὴν ἑαυτῶν γνῶσιν καὶ τὴν αὐτοφανῆ τῆς οὐσίας ἡμῶν θεωρίαν τοὺς ἐπ᾽ αὐτὴν στελλομένους. II, 166 sqq.: wie in den heiligsten Weihen vorher durch Wort und Bild Schrecken hervorgerufen wird, οὕτω δὴ καὶ ἐν τοῖς τῆς φιλοσοφίας προθύροις[1] ἀνεγείρει θαῦμα τῷ νεανίσκῳ καὶ ἔκπληξιν περὶ ἑαυτὸν ὁ καθηγούμενος, ἵνα δράσωσιν εἰς αὐτὸν οἱ λόγοι προϊόντες καὶ ἐκκαλέσωνται πρὸς τὴν φιλόσοφον ζωήν. Philosophen aber nennt man (in Parm. IV, 72) nur diejenigen mit Recht, welche sich mit physischen Erwägungen nicht begnügen, sondern emporschwingen εἰς τὴν τῶν ὄντων θεωρίαν, ὡς δι᾽ ἐπιτηδειότητος ἀκροτάτης τῶν τελειοτέρων ἀντεχομένων. Philosoph und Asket ist für Proklus wie für seine Vorgänger ein und dasselbe.

---

[1] Ein von Proklus noch öfters gebrauchtes Bild. In Alc. II, 297: ἐν προθύροις τοῦ λόγου στρεφομένων (sc. ψυχῶν), in Tim. 260 A p. 629: τῶν ἐν προθύροις τοῦ ἀγαθοῦ μονάδων, in Polit. p. 433 ἐν προθύροις αὐτοῦ κειμένῳ. De dec. dub. I, 218 ist eine Zahl der Engel in προθύροις i. e. proforiis deorum ordinatus. Darum sagt D. CH. 7, 2 von den πρῶται οὐσίαι, sie seien οἷον ἐν προθύροις τῆς θεαρχίας τεταγμέναι, ebenso DN. 5, 8: οἷον ἐν προθύροις τῆς ὑπερουσίου Τριάδος ἱδρυμέναι Vergl. auch Hermias, in Phaedr. p. 108.

Diese asketischen Philosophen sind bei D. die Therapeuten oder Mönche. Zwar ist auch die τάξις des ἱερὸς λαός eine θεωρητική, aber höher steht die Ordnung der Mönche ἐν νοερᾷ θεωρίᾳ καὶ κοινωνίᾳ γεγενημένη ... εἰς τελειοτάτην ἀναγομένη τελείωσιν (EH. VI, 1, 2 u. 3). Bei der Weihe setzt der Hierarch den Mönchen das Leben der Vollkommenheit auseinander: τὴν τελειοτάτην ζωὴν ὑφηγεῖται (VI, 2); dass dieselben sich nicht nur aller geteilten Lebensformen, sondern auch aller Phantasien entschlagen τὴν τελειοτάτην ἐμφαίνει τῶν μοναχῶν φιλοσοφίαν.

Asketen Philosophen zu nennen ist auch sonst in der ausserchristlichen und christlichen Litteratur üblich. Der Stoiker Chairemon heisst die von ihm so lebensvoll gezeichneten Priester (bei Porphyr de abst. IV, 6 u. 7) φιλόσοφοι, ihre Beschäftigung φιλοσοφεῖν, θεωρία, θέασις, συνεῖναι τῇ θείᾳ γνώσει καὶ ἐπιπνοίᾳ[1]. Die Schrift de vita contemplativa, deren philonische Provenienz nunmehr wohl als gesichert gelten darf, berichtet c. 11 (II, 486): »Nach dem Gebete zieht sich ein jeder in sein Heiligtum zurück, um sich wiederum der gewohnten Philosophie zuzuwenden.« Gregor von Nyssa bezeichnet die Mönchsaskese als ὑψηλὴν φιλοσοφίαν ἔργῳ μᾶλλον ἢ λόγῳ κατορθουμένην[2], oder τὴν κατὰ θεὸν φιλοσοφίαν[3], während Basilius nur ein »kreuztragendes Leben der Mönche« kennt[4]. Chrysostomus nennt die Mönche solche, »welche sich vom Weltleben zurückziehen und zu der Höhe der Philosophie des Geistes emporschwingen«[5]. Sozomenus schreibt HE. I, 12: ταύτης τῆς ἀρίστης φιλοσοφίας ἤρξατο, ὥς τινες λέγουσιν, Ἠλίας

---

[1] Wendland, Die Therapeuten u. die philonische Schrift vom beschaulichen Leben (Fleckeisens Jahrb. f. klass. Phil. 22. Suppl. Bd. 1896) S. 755.

[2] Orat. cat. c. 18. Migne 45, 56 A.

[3] In cant. cant. hom. 7. Migne 44, 924 A.

[4] De renunt. saec. 1 bei Kranich, die Asketik in ihrer dogmatischen Grundlage bei Basilius d. Gr. 1896 S. 91.

[5] De compunctione op. I, 141 d (Montfaucon) bei Rauschen, Jahrbücher d. christl. Kirche unter Theodosius d. Gr. 1897 S. 569.

ὁ προφήτης καὶ Ἰωάννης ὁ βαπτιστής[1]; und VI, 33 werden selbst die Βοσκοί des Philosophennamens gewürdigt[2]. Isidor von Pelusium tadelt Ep. I, 63 einen Mönch heftig, dass er, obwohl »in der Ruhe der Philosophie des Herrn sitzend«, mit heidnischen Historikern und Poeten sich abgebe[3]. Darnach wandert der Mönch als »Philosoph« auch in das byzantinische Mittelalter hinüber[4].

CH. 8, 1 liest D. im Namen der Engelsordnung der κυριότητες angedeutet οὐδὲ μιᾷ τῶν τυραννικῶν ἀνομοιοτήτων οὐδενὶ τρόπῳ καθόλου κατακλινομένην αὐτὴν ἐλευθεροπρεπῶς. Es wird jedermann zugeben, dass »tyrannische Ungleichheiten« in der Litteratur nicht häufig vorkommen und auch nicht auf den ersten Blick verständlich sind. Jahn weiss S. 27 bloss auf Plato Polit. 273 D hinzuweisen: εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα πόντον. So harrt »tyrannisch« immer noch der Erklärung. Nun ist bei Plato der Tyrann des Philosophen Antipode. Phaedr. 248 D/E beschreibt er die neun Stufengänge irdischer Lebensläufe vom φιλόσοφος bis zum τύραννος; auch sonst spielt bei ihm τύραννος, τυραννίς und τυραννικός eine grosse Rolle (Ast III, 423 sqq.). Die Vermittelung zu der spezifischen Verwendung des Wortes bei D. aber bildet Proklus. In Alcib. II, 90 sqq. sagt er nämlich, die vom göttlichen Eros und der urbildlichen Schönheit abgefallenen liebenden Seelen geraten in ihrem dunkeln Drang nach Vereinigung ἐπὶ τὸν σκεδασμὸν τῆς ζωῆς καὶ τὸν τῆς ἀνομοιότητος πόντον (im Anschluss an die obige Platostelle); bei ihnen bewirke also der Liebesdrang τὴν τυραννικὴν καὶ ἀκόλαστον ζωήν. In Parm. IV, 96 sqq. wird der Übertritt eines der Zuhörer zu den dreissig Tyrannen typisch

---

[1] Schaff, über den Ursprung und Charakter des Mönchtums, Jahrb. f. deutsche Theol. 1861 S. 561 ff.

[2] Zöckler, Askese und Mönchtum I, 232.

[3] Schultze, Gesch. d. Untergangs des griechisch-römischen Heidentums I, 421.

[4] Krumbacher, Gesch. d. Byz Litt. 2. A. S. 250.

gedeutet: so sei es auch bei den Seelen, welche sich bisweilen begeistern und ὁμοῦ τοῖς ἀγγέλοις leben, dann aber abfallen, während andere festbleiben: ὁ μὲν γὰρ Πυθόδωρος ἐμμένει τοῖς οἰκείοις ἤθεσιν — ὁ δὲ Ἀριστοτέλης ἀντὶ φιλοσόφου γίνεται τύραννος. Es sei nämlich die τυραννίς ein σύμβολον τῆς ἐν γενέσει ζωῆς. Ein und dieselbe Seele mache verschiedene Wandelungen durch καὶ τὴν ἄλλοτε φιλοσοφοῦσαν ἄλλοτε γίγνεσθαι τυραννικὴν καὶ αὖ ἀπὸ τυραννικῆς εἰς φιλοσοφίας μεθίστασθαι βίον. Diese proklischen Ausführungen erklären es, warum D. die genannten Engel frei sein lässt von τυραννικῶν ἀνομοιοτήτων[1], warum EH. VII, 3, 1 vom Hierarchen der Tod als eine Befreiung von τυραννικοῦ κράτους gepriesen wird, warum Ep. 8, 1 dem heissblütigen Mönche Demophilus, der doch ein »Philosoph« sein sollte, der Vorwurf gemacht wird τυραννικῶς ἐπεισπήδησας.

Oben sahen wir, dass Proklus von einer φιλόσοφος τελεσιουργία spricht; er zeigt überhaupt eine grosse Vorliebe für τελεσιουργεῖν, τελεσιουργός und τελεσιουργία, und Dionysius stimmt mit ihm hierin zusammen. Sollte das Wort auch nicht direkt auf den Sprachgebrauch der Mysterien zurückgehen, so ist es jedenfalls in der späteren magischen Telestik viel gebraucht[2]. Bei Plato findet sich τελεσιουργός als Hapaxlegomenon (Phaedr. 270 A) in der Bedeutung »vollwirkend«. Die Neuplatoniker aber deuteten, wie Jahn S. 25 treffend bemerkt, den ersten Bestandteil des Wortes auf τελέω = weihen und gerade dieser Klang hat das Wort bei mysteriös gestimmten Männern wie Pr. und D. besonders empfohlen. Bei ihnen wechselt der Ausdruck geradezu mit τελετουργεῖν

---

[1] Da es sich um die κυριότητες handelt, kann man auch noch auf in Alcib. II, 293 sq. verweisen: die Seelen bewegen sich um Zeus als den Führer der zwölf Archonten und schauen τὸ ἡγεμονικὸν εἶδος τῆς ζωῆς. Ins Materielle herabgestiegen streben sie also nach Macht, und wenn sie nicht von guten Führern geleitet werden, sondern den Idolen anheimfallen, werden sie herrschsüchtig καὶ τυραννίδων ἐμπιπλᾶσι τοὺς ἑαυτῶν βίους.

[2] Anrich, das antike Mysterienwesen S. 162.

und τελετουργία und auf Grund der Handschriften ist die Lesart oft schwer zu entscheiden.

Von Neuplatonikern vor Proklus hat das Wort Jamblich de math. sc. c. 22. p. 69: τὴν ἔνθεον ὁδὸν καὶ ἀναγωγὸν καὶ καθαρτικὴν καὶ τελεσιουργόν (der Mathematik). De myst. 2, 11 p. 96: ἡ τῶν ἔργων τῶν ἀρρήτων καὶ ὑπὲρ πᾶσαν νόησιν θεοπρεπῶς ἐνεργουμένων τελεσιουργία. 3, 13 p. 131: τελεσιουργοῦ θεωρίας. 5, 21 p. 230: ἡ τελεσιουργία τῆς ἱερατικῆς. 5, 23 p. 232: πάντα τέλεια καὶ μεγάλα ἀγαθὰ τῆς θυσίας ἡ τελεσιουργία παρέχεται. In charakteristischen Verbindungen kommt das Wort wieder bei Pr. und D.

J. Th. c. 25.

Τῷ γὰρ πάντα ὑφιστάναι ἡ κοσμεῖν ἢ τελειοῦν ἢ συνέχειν ἢ ζωοποιεῖν ἢ δημιουργεῖν.

In Alcib. II, 285.

τὸ γὰρ προνοητικὸν καὶ τὸ μόνιμον καὶ τὸ τελεσιουργὸν ἀγαθότητός ἐστιν.

J. Th. c. 133.

ἡ γὰρ ἰδιότης ἡ θεία διέστησε τὰς ἑνάδας καὶ ἀγαθότητας τῶν θεῶν, ὥστε ἕκαστον κατά τι τῆς ἀγαθότητος ἰδίωμα πάντα ἀγαθύνειν, οἷον τελεσιουργεῖν ἢ συνέχειν ἢ φρουρεῖν.

DN. 4, 4

ἡ τῆς πάντων ἐπέκεινα θεότητος ἀγαθότης . . . φωτίζει τὰ δυνάμενα πάντα καὶ δημιουργεῖ καὶ ζωοῖ καὶ συνέχει καὶ τελεσιουργεῖ.

Ep. 9, 4.

ζωογόνον δύναμιν . . . καὶ φρουρητικὴν . . . ζωοποιὸς ἅμα καὶ κουροτρόφος καὶ ἀνανεωτικὴ καὶ τελεσιουργὸς ὑμνουμένη.

Vergl. noch φρουρητικὸς καὶ τελεσιουργός in Crat. p. 66. 117, in Parm. V, 163; τελεισῖ καὶ φρουρεῖ in Crat. p. 118 = DN. 5, 8. Ausserdem kommt das Wort noch sehr häufig bei Pr. z. B. J. Th. c. 153, in Parm. V, 208. VI, 15. 193. 243; ebenso bei D. Dieser lässt uns auch darüber nicht im Zweifel, welchen Begriff er damit verbindet. EH. V, I, 6 entspricht dem τὰ τελεσιουργὰ τῆς ἱεραρχίας ἐκκρίτως τελετουργοῦσα nachher ἱερουργοῦσα τὰς οἰκείας ἱερουργίας; V, 1, 5: τὰς θειοτέρας ἱερουργίας . . . τὴν ἱερὰν τοῦ θυσιαστηρίου τελετουργίαν ταῖς τῶν ἐνθέων ἱεραρχῶν τελεσιουργοῖς δυνάμεσιν ἐνιαίως ἀπεκλήρωσεν. V, 1, 4 treffen wir eine τελε-

σιουργὸν τοῦ μυῆσαι δύναμιν, welche befähigt μεταδοῦναι κατ' ἀξίαν τὰ ἱερά, wie schon Pr. in Alcib. II, 275 zu einer richtigen μετάδοσις zwei Faktoren verlangt: τὴν τελεσιουργὸν τοῦ δώσοντος δύναμιν καὶ τὴν ἄκραν ἐπιτηδειότητα τοῦ ληψομένου. Vergl. noch CH. 3, 2 u. 3. 7, 3. EH. 1, 1.

§ 15.

Die Überlieferung und die Gesetze.

Eine hervorragende Stellung nimmt bei D. παράδοσις und παραδιδόναι ein. Es wäre aber verfehlt, in dieser Überlieferung bei D. nicht mehr und nicht weniger sehen zu wollen als das von der katholischen Kirche festgehaltene Traditionsprinzip. Den Grund wird das Folgende zeigen.

Lobeck, der Nestor der Mysterienforschung, bezeichnet das Wort als nomen sollemne (Aglaophamus p. 39) in den Mysterien. Es bedeutet die Übertragung, die Erteilung der Weihen und die Fortpflanzung der Mysterieninstitute selber, sowie der Mysterienlehren. Von den Stellen, die Lobeck anführt, mögen einige hierhergesetzt sein. Diod. V, 49: τὰ ἐν ἀπορρήτοις τελούμενα μόνοις παραδίδοται τοῖς μυηθεῖσι; II, 54: ἐν ἀπορρήτῳ κατὰ τελετὴν παραδιδόμενον. Nach Suidas s. v. Εὔμολπος schrieb dieser τελετὰς Δήμητρος καὶ τὴν τῶν μυστηρίων παράδοσιν τὴν ταῖς θυγατράσιν αὐτοῦ γενομένην. Dem παραδιδόναι entspricht das παραλαμβάνειν Schol. Arist. Ran. 745. Bei Theo Smyrnaeus Mathem. I p. 18 (ed. Bull.) heisst es: καὶ γὰρ αὐτὴν φιλοσοφίαν μύησιν φαίη τις ἂν ἀληθοῦς τελετῆς καὶ τῶν ὄντων ὡς ἀληθῶς μυστηρίων παράδοσιν; dann werden fünf Teile der μύησις aufgezählt: καθαρμός zur Vorbereitung, τελετῆς παράδοσις, ἐποπτεία, ἀνάδεσις καὶ στεμμάτων ἐπίθεσις; diese letzte Stufe setzt den Geweihten in den Stand ὥστε καὶ ἑτέροις ἅς τις παρέλαβε τελετὰς παραδοῦναι δύναται δαδουχίας τυχόντα ἢ ἱεροφαντίας ἤ τινος ἄλλης ἱερωσύνης; die Frucht dieser Weihen ist ἡ ἐξ αὐτῶν περιγενομένη κατὰ τὸ θεοφιλὲς καὶ θεοῖς συνδιαιτὸς εὐδαιμονία.

Aus den Mysterien ging die παράδοσις und ihre Heilighaltung in die Philosophie, namentlich die neupythagoreische und die neuplatonische, über. Jamblich spricht de comm. math. sc. c. 18 p. 62 von der μαθηματικὴ παράδοσις; c. 35 p. 98 von der Πυθαγορικὴ παράδοσις, häufig von παραδιδόναι wie p. 4. 48. Ein Mann der Überlieferung ist namentlich Proklus: in Parm. VI, 220. 232 u. ö. ἡ τοῦ καθηγεμόνος παράδοσις, in Remp. p. 114 ἡ παράδοσις (τοῦ Τιμαίου); in Tim. 292 D p. 709 ἡ Ὀρφέως παράδοσις, 184 C p. 437 und 291 A p. 705 Ὀρφικαὶ παραδόσεις. Pl. Th. VI, 13 p. 381 ἡ τοῦ Ὀρφέως μυστικὴ παράδοσις, in Crat. p. 56 ἡ μυστικωτάτη παράδοσις, in Parm. V, 187 τὰ μυστικὰ μυστικῶς παραδιδόναι u. ö. Es ist zu beachten, dass unter dieser Überlieferung in erster Linie nicht etwa eine mündlich sich fortpflanzende Erblehre verstanden ist, sondern die unter den Namen eines Orpheus, Linus, Musäus, Plato, Pythagoras laufenden Schriften, also die Schriften der »Theologen«, die »Theologie« und die »Logien« (de dec. dub. I, 92 oraculorum traditionem), welche in diesen Schulen gedeutet wurden. Diese παράδοσις galt als mystische, vor der grossen Menge zu verbergende Geheimüberlieferung, welche nur den Eingeweihten mitgeteilt werden sollte.

Genau dieselbe Bedeutung hat die παράδοσις bei Dionysius. Sie besteht vor allem in der Theologie, den Logien d. h. in den mystisch-allegorisch zu deutenden heiligen Schriften selber[1]. CH. 2, 3 τῶν ἐκφαντορικῶν λογίων αἱ μυστικαὶ παραδόσεις, 4, 3 ἡ τῶν λογίων παράδοσις, 6, 3 παραδιδόναι τὴν τῶν λογίων ἐκφαντορίαν. EH. II, 3, 7 κατὰ τὴν τοῦ λογίου μυστηριώδη καὶ κρυφίαν παράδοσιν, II, 3, 11 κατὰ τὸ μυστικῶς ἡμῖν παραδοθὲν λόγιον. DN. 1, 3 ἐν τοῖς λογίοις παραδέδωκεν. Ep. 9, 6 ταῖς

[1] Auch Gregor von Nyssa wendet παράδοσις auf die hl. Schrift an. Diekamp, die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa I. 1896 S. 14. Ebenso sind bei Klemens von Alexandrien in der παράδοσις die hl. Schriften mitinbegriffen, nicht aber ausschliesslich gemeint, wie Kutter, Klemens Alexandrinus und das Neue Testament 1897 S. 101 und 148, übertreibend behauptet.

τῶν λογίων ἱεραῖς παραδόσεσι καὶ ἀληθείαις; auch CH. 4, 4 τὰ ταῖς ἱερατικαῖς ἡμῶν παραδόσεσιν ἐκπεφασμένα. Wie sehr D. das παραδιδόναι liebt, zeigt der Pleonasmus DN. 8, 1: ἡ θεολογία τὴν κυρίαν αὐτῇ καὶ αὐτῶν τῶν ὑπερουρανίων δυνάμεων ἀφορίζουσα παραδέδοται. Dem mystischen Übergeben entspricht das mystische Empfangen CH. 2, 9: ἀνδρικῶς οὐτὸν οὐσιωθῆναι μυστικῶς παρειλήφαμεν . . . πρὸς τῶν ἱερῶν θεολόγων παρείληφεν[1].

Die ganze Ausdrucksweise wirft, wie schon die genannten Beispiele zeigen, um die Überlieferung den Schleier des Mysteriums. EH. 1, 1 sagt D.: ὡς ἡ θεολογία τοῖς θιασώταις ἡμῖν παραδέδωκε und dies entspricht ganz genau der proklischen Wendung Pl. Th. IV, 16 p. 216: ὁ ἡμέτερος καθηγεμὼν . . . νοερῶς ἐθεάσατο καὶ παραδέδωκεν ἡμῖν τοῖς ἑαυτοῦ μύσταις[2]. EH. 1, 4 erklärt er uns, unter den θεοπαράδοτα λόγια habe man das zu verstehen, was uns von den gottgeweihten Hierotelesten ἐν ἁγιογράφοις καὶ θεολογικαῖς δέλτοις geschenkt wurde, aber auch das ὅσα . . ἀϋλοτέρᾳ μυήσει . . ἐκ νοὸς εἰς νοῦν διὰ μέσου λόγου, σωματικοῦ μέν, ἀϋλοτέρου δὲ ὅμως, γραφῆς ἐκτὸς οἱ καθηγεμόνες ἡμῶν ἐμυήθησαν. Diese Lehren aber haben die Hierarchen nicht ἀπαρακαλύπτοις νοήσεσιν, ἀλλ' ἐν συμβόλοις ἱεροῖς übergeben. 1, 5 ist nochmals die Rede von den ἐγγράφοις καὶ ἀγράφοις μυήσεσι mit der Mahnung, dieselben Ungeweihten nicht zu enthüllen, οὐκ ἐξάγειν εἰς τοὺς ἔτι τελειουμένους. Dies entspricht den proklischen Auslassungen in Parm. IV, 134: die tiefverständnisvollen Schriften dürfe man nur mit grösster Vorsicht anderen geben, damit sie nicht Unberechtigten in die Hände fallen: πολλὰ γὰρ ἐν ἀπορρήτοις κρύπτομεν ἐν τοῖς τῆς ψυχῆς ἕρκεσιν αὐτὰ φρουρεῖν ἐθέλοντες · οὔτε ὅσα διὰ λόγου

[1] Der Schriftuntergrund liegt in Stellen wie I Kor. 11, 23: παρέλαβον — παρέδωκα. Mark. 7, 13. Act. 6, 14. Matth. 15, 2. II Thess. 2, 15. Gemeint ist aber hier stets schlichte mündliche Überlieferung ohne mysteriöse Umhüllung.

[2] Vergl. Philo de Cherub. 25 (I, 154) τοῖς φιλοσοφίας θιασώταις.

προφερομεθα, γράμμασι παραδίδομεν, ἀλλὰ γὰρ κατὰ μνήμην ἀγράφως σώζεσθαι βουλόμεθα· οὔτε ὅσα γράφομεν ταῦτα εἰς πάντας ἀκρίτως ἐκφέρομεν, ἀλλ' εἰς τοὺς ἀξίους τῆς τούτων μετουσίας [1].

Wie Proklus an den obengenannten Stellen, so spricht auch D. von der Überlieferung seiner Lehrer. EH. VII, 3, 6: τὴν εἰς ἡμᾶς ἐλθοῦσαν ἐκ τῶν ἐνθέων ἡμῶν καθηγεμόνων παράδοσιν; ND. 1, 4: ἡ τῶν ἐνθέων ἡμῶν καθηγεμόνων κρυφία παράδοσις . . . ἱεραρχικῶν παραδόσεων. Diese Vorliebe für die Überlieferung verleitet den Pseudo-Apostelschüler EH. VII, 3, 11 zum faux-pas, zu Gunsten der Kindertaufe die ἀρχαία παράδοσις anzurufen.

In der Sprache der Mysterien redet D. nach dem Vorgange der Väter des vierten und fünften Jahrhunderts [2] von der Erteilung der Taufe, EH. 2, 1: ἡ τῆς ἱερᾶς καὶ θειοτάτης ἡμῶν ἀναγεννήσεως παράδοσις, und der Einsetzung des Abendmahles, Ep. 9, 1: ὁρῶμεν αὐτὸν Ἰησοῦν . . τὰ θεουργὰ μυστήρια παραδιδόντα διὰ τυπικῆς τραπεζώσεως. So sagt auch Hermes im λόγος ἀπόκρυφος περὶ παλιγγενεσίας Poemander 13, 1 p. 114: παλιγγενεσίαν παραδοῦναι, 13, 22 p. 128: τῆς παλιγγενεσίας τὴν παράδοσιν. Das didaktische und telestische Moment spielt bei dieser Redeweise in einander [3]. Von der ganzen Hierarchie sagt D. CH. 1, 3: τὴν ὁσιωτάτην ἡμῶν ἱεραρχίαν ἡ τελετάρχις ἱεροθεσία παραδέδωκεν.

Mit der Überlieferung sind auch die »heiligen Gesetze« gegeben, nach welchen die gesamte himmlische und kirchliche Hierarchie geregelt ist. Überall herrscht strikte Ordnung und Gesetzmässigkeit. CH. 2, 5: κατὰ τὴν ὁσίαν τῆς καθ' ἡμᾶς ἱεραρχικῆς παραδόσεως θεσμοθεσίαν. 4, 4: ὑπὸ πατρικαῖς θεσμοθεσίαις ταττόμενον. 4, 3: οὗτος ὁ θεσμὸς ὥρισται. 3, 2: οὐ γὰρ θεμιτόν ἐστιν ἐνεργῆσαί τι παρὰ τὰς ἱερὰς διατάξεις (vorher

[1] Vergl. auch Basilius de spir. M. 32, 187 bei Anrich S. 152 f.

[2] Anrich S. 161.

[3] Poem. 13, 15 p. 123 versichert Hermes: ὁ Ποιμάνδρης, ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς, πλέον μοι τῶν ἐγγεγραμμένων οὐ παρέδωκεν.

κατὰ τοὺς θεαρχικοὺς θεσμούς). EH. V, 1, 6: ἡ ἱεραρχικὴ θεσμοθεσία u. ö.

Die Quelle der ἱερατικοὶ θεσμοί liegt, wie Lobeck Aglaophamus p. 166 zeigt, in den Mysterien und von da gingen sie zu den neuplatonischen Philosophen über. De myst. 3, 11 p. 127 ist die Rede vom θεσμὸς τῆς ὅλης ἁγιστείας; 5, 16 p. 221: ὁ τῶν θυσιῶν θεσμός, 5, 19 p. 225: ἱερατικῆς θεσμός; 7, 4 p. 256: ἀκίνητον διατηροῦμεν θεῦρο ἀεὶ τὸν θεσμὸν τῆς παραδόσεως. Proklus spricht Pl. Th. IV, 16 p. 205 sq. von den göttlichen Gesetzen, welche das All beherrschen von oben bis unten und schliesslich in Einem Gesetze zusammenlaufen: πάντων τῶν θείων νόμων ἐπικρατεῖ (sc. ἡ Ἀδράστεια) μονοειδῶς ἄνωθεν ἄχρι τῶν ἐσχάτων καὶ τοὺς θεσμοὺς ὅλους, τούς τε νοεροὺς καὶ τοὺς ὑπερκοσμίους καὶ τοὺς ἐγκοσμίους εἰς ἕνα τὸν ἑαυτῆς ἐθήσατο θεσμόν. Diesem Gesetze der Adrasteia unterliegen πᾶσαι διανομαὶ θεῶν καὶ μέτρα πάντα καὶ φρουραί. Θεσμός steht im Zusammenhang mit θεός, νόμος bedeutet τὴν νοερὰν διανομήν.

Diese Gesetze gebieten, wie wir im Folgenden sehen werden, über die Mysterien strenges Stillschweigen zu beobachten, dieselben nur mitzuteilen οἷς θέμις ἐστίν[1]. Damit hängt zusammen das ängstliche οὐ (μή) θέμις εἰπεῖν, οὐ θεμιτὸν εἰπεῖν, θέμις (θεμιτόν) εἰπεῖν u. ä. Diese Redeweise hat schon Plato[2], darnach Philo, Klemens Alexandrinus[3], die Neuplatoniker[4], die hermetischen Schriften[5] und in stärkster Häufung Proklus und Dionysius[6], namentlich wo es sich um Gott und göttliche Eigenschaften handelt. Im Bunde damit stehen

[1] Die legitima sacrorum indicendi formula, Lobeck p. 450. Daselbst auch die Belege.

[2] Ast II, 57 sq.

[3] Anrich S. 66 (Philo) und 135 (Klemens).

[4] Z. B. Jamblich de math. sc. c. 6 p. 21 (= Plato Epin. 992 A), Protrept. c. 5 p. 35.

[5] Poemander 11, 13 p. 93 (zweimal).

[6] Proklus in Remp. p. 16. 99. 117. in Parm. V, 59. 79. 320. VI, 200. 215. J. Th. c. 122. Pl. Th. I, 13 p. 39 u. ö. Dionysius CH. III, 3, 7. IV, 3, 1. V, 1, 7. VI, 3, 6. DN. 8, 3. Ep. 8, 1 u. ö.

dionysische Wendungen wie κατ' ἀξίαν, συμμέτρως, ἀναλόγως, ὡς ἐφικτόν und ähnliche[1].

§ 16.

Die Geheimhaltung der Lehre.

Aus den Mysterien hat die Philosophie die Geheimnisthuerei herübergenommen. Während philosophische Rhetoren wie Themistius die grossen Philosophen der Vorzeit zu popularisieren und ihre Gedanken auch den Nichteingeweihten zugänglich zu machen suchten[2], befolgten strengere Philosophen die entgegengesetzte Praxis. Sie wenden sich nicht an ein grösseres Publikum, sondern nur an ihre Adepten; es soll ein geheimnisvoller Geistesverkehr zwischen Lehrer und Schüler sein und aus der Lehrüberlieferung soll der profanen Menge nichts verraten werden. Eunapius leitet diese μυστηριώδη σιωπὴν καὶ ἱεροφαντικὴν ἐχεμυθίαν von den Zeiten Konstantins her, der die heidnischen Tempel zerstört und den Christen Kirchen gebaut habe[3]. Diese Angabe ist deshalb unrichtig, weil der besagte Brauch schon vorher in Philosophenkreisen bestand und auch in der Litteratur seinen Ausdruck fand. Freilich mag die spätere Umgestaltung der politischen und religiösen Verhältnisse dazu beigetragen haben, dass dieselbe länger in Übung blieb und sich sogar noch mehr ausbildete. Konstantin selber ging zwar noch schonend gegen das Heidentum vor, um so rascher und schonungsloser aber seine Söhne, namentlich Konstantius. Nach der kurzen Reaktion unter Julian war der »Paganismus« rettungslos dem Untergange verfallen. Im Jahre 391

---

[1] CH. 12, 3: τῇ κατὰ δύναμιν, εἰ θέμις εἰπεῖν, θεομιμησία. 15, 2. 7, 2 und 3. Ep. 8, 5. EH. 1, 2. III, 3, 6. V, 1, 2. II, 3, 3. DN. 1, 3. 8, 7. 11, 1 (οὔτε θεμιτὸν οὔτε ἐφικτόν) u. ö.

[2] Orat. XXIII p. 355 (Dindorf): ἐμφανίζειν δὲ ἐπιχειρεῖ τὸν νοῦν τὸν Ἀριστοτέλους καὶ ἐξάγειν ἐκ τῶν ῥημάτων, ἐν οἷς ἐκεῖνος αὐτὸν καθεῖρξέ τε καὶ ἐφράξατο τοῦ μὴ ἐπίδρομον εἶναι τοῖς παντάπασιν ἀμυήτοις. Christ. Geschichte der griechischen Litteratur 2. A. 1890 S. 672.

[3] De vitis sophist. p. 461 (ed. Boissonade 1849).

wurde durch ein Gesetz der Kaiser Theodosius I und Valentinian II der gesamte alte Kult verboten, 416 durch Theodosius II die Heiden von den staatlichen Ämtern ausgeschlossen, 529 durch Justinian der Schule von Athen ein Ende gesetzt, nachdem sie bis dahin einer ganz eigenartigen Duldung sich erfreut hatte. Durch diesen Entwicklungsprozess war das Christentum aus der geduldeten in die dominierende Stellung eingerückt, sie war herrschende Staatsreligion geworden. Das Bekenntnis und vollends die systematische Verteidigung des Heidentums brachte nicht nur schwere Nachteile, sondern auch Gefahren, wenn nicht von seiten der Regierung, so von seiten fanatischer Mönche und der von ihnen fanatisierten Volksmassen [1]. Dies zeigt das tragische Ende der edeln Hypatia (415)[2]. Auch Proklus musste einmal, wie uns sein Biograph erzählt[3], zu seiner Sicherheit Athen auf ein Jahr verlassen. Die Rollen waren jetzt vertauscht. Wurden früher bei öffentlichen Unglücksfällen die Christen beschuldigt und zur Bestrafung gefordert[4], so fand man jetzt den Grund unglücklicher Ereignisse in der paganorum exacerbata perfidia[5]. Libanius konnte sagen, den heidnischen Priestern bleibe nur die Wahl zwischen Schweigen und Tod[6].

Trotz alledem hielten manche höheren Beamten am »Hellenismus« fest, wenn sie auch die Taufe empfangen hatten und sich äusserlich zum Christentum bekannten[7]. Namentlich unter Julian wurden die Herzen vieler offenbar. Auch später noch gehörte es in manchen vornehmen und wissensstolzen Kreisen zum guten Tone, dem etwas philosophisch geläuterten und neuplatonisch systematisierten

1 Vergl. Zöckler, Askese und Mönchtum I, 269 ff.
2 Schultze, Unterg. d. griech.-röm. Heidentums I, 382 ff.
3 Marinus, vita Procli c. 15.
4 Tertullian Apol. 40. Aug. Civ. Dei. II, 3.
5 Leg. novell. Theodos. II, 1, 3 p. 10 (Ritter) bei Schultze I, 392 f.
6 Oratio pro templis c. 3.
7 Schultze I, 395.

Götterglauben anzuhängen, der schliesslich doch auf einen emanatistischen Pantheismus hinauslief. Man fand sittlich achtbare Charaktere in diesen Zirkeln. Die wissenschaftliche Verteidigung der Sache lag zuletzt noch der athenischen Schule ob, bis die letzten Lehrer auch dieser Schule zum Wanderstabe greifen mussten. Dieses Absterben der antiken Kulturwelt entbehrt so nicht einer gewissen rührenden Tragik. Doch lebten die wichtigsten und brauchbarsten Kulturelemente weiter; das Christentum hatte dieselben inzwischen in seinen Dienst gezogen und in sich aufgenommen, hatte hellenistische Denkformen auf seine Glaubenslehre angewandt und in Plato einen Vorläufer Christi gefunden. Insofern kann man von einer »Hellenisierung des Christentums« reden, gerade so gut aber auch von einer »Christianisierung des Hellenismus«.

Es ist begreiflich, dass in den noch heidnisch gebliebenen Kreisen grosse Vorsicht geübt und eine Art disciplina arcani gehandhabt wurde. Auch bei der Ausbildung der christlichen Arkandisziplin hatten seinerzeit Mysterienanalogien und Reminiscenzen mitgespielt, wie schon die Terminologie zeigt, wenn man auch ihren Ursprung nicht schlechthin in den Mysterien suchen darf; die Verfolgungen trugen dann zu ihrer strengen Durchführung nicht wenig bei. Nach dem Muster der Mysterien bildeten die Philosophenschulen, namentlich die der Pythagoreer, ihre exoterische und esoterische Praxis[1]. Häufig diente sie nur zur litterarischen Verbrämung, um durch den Ton des Mysteriösen Interesse zu erwecken und Glauben zu finden. So bei den Neupythagoreern und früheren Neuplatonikern. Als dann aber das Heidentum gedrückt wurde, mögen seine eifrigen Anhänger und Verteidiger wie der pythagoreischen Gepflogenheiten, so der inzwischen voll entwickelten christlichen Disziplin sich

[1] Schon Origenes beruft sich für die christliche Arkandisziplin auf diese Praxis, contra Celsum I, 7. Rothe, de disciplinae arcani, quae dicitur, in ecclesia christiana origine 1841 p. 25 sq.

erinnert und an ihnen ein Beispiel genommen haben; jedenfalls wurde jetzt die Pflicht der Geheimhaltung in der neuplatonischen Schule strenge betont, eine Pflicht, welche manchen Philosophen schon als Epopten oblag. Deutlich prägt sich dies auch in der Litteratur ab.

Was zunächt Philo betrifft, so ist er einerseits auf die mit den Mysterienconventikeln verbundene Geheimnisthuerei nicht gut zu sprechen[1], andererseits verwertet er selbst wieder die mysteriöse Redeweise und betont die Pflicht der Geheimhaltung[2].

Die hermetischen Schriften sind geheime Unterweisungen, die nicht ausgeplaudert sein wollen. Im »Asklepius« oder λόγος τέλειος, wie der ursprüngliche Titel des griechischen Originals lautete[3], trägt Hermes, der dreimal Grösste, seine Lehren über Gott, Welt, Menschen, Schicksal vor. Zuhören dürfen aber nur Asklepius, Ammon und Tat, und der Schauplatz ist das Allerheiligste eines Tempels. Zuvor richtet Trismegistus noch die Mahnung an seine Zuhörer, besonders Asklepius: »Die Abhandlung voll von der ganzen Majestät der Gottheit dem Mitwissen vieler preiszugeben, wäre Zeichen eines gottlosen Sinnes«[4]. Auch in Poimander oder dem Buche vom guten Hirten[5] unterrichtet Hermes Trismegistus seinen Sohn Tat und den Asklepius in der Theosophie mit der Mahnung an ersteren: τοῦτο μαθὼν παρ' ἐμοῦ τῆς

---

[1] Wendland, Philo u. die kynisch-stoische Diatribe 1895 S. 42.

[2] Anrich S. 66. Dazu de profug. 16 (I, 558): ἐλαύνετε οὖν, ἐλαύνετε, ὦ μύσται καὶ ἱεροφάνται θείων ὀργίων, τὰς μιγάδας καὶ συγκλυδας καὶ πεφυρμένας, δυσκαθάρτους καὶ δυσεκπλύτους ψυχάς, αἳ ἄκλειστα μὲν ὦτα, ἄθυρον δὲ γλῶτταν, ὄργανα τῆς ἑαυτῶν βαρυδαιμονίας εὐτρεπῆ περιφέρουσιν, ἵνα καὶ πάντων καὶ ὧν μὴ θέμις ἀκούωσιν.

[3] M. Schanz, Gesch. d. röm. Litt. 3. Teil 1896 S. 113 f.

[4] c. 1 p. 474 in der Ausgabe apud Joannem Tornaesium 1607 (mit andern Schriften ähnlicher Art). Die Schrift findet sich auch unter den Werken des Apulejus.

[5] Das Buch ist wohl keiner einheitlichen Komposition entsprungen, sondern scheint seinen verschiedenen Stücken nach auch verschiedenen Zeiten anzugehören. Kellner, Hellenismus und Christentum 1866 S. 247.

ἀρετῆς σιγὴν ἐπάγγειλαι, μηδενί, τέκνον, ἐκφαίνων τῆς παλιγγενεσίας τὴν παράδοσιν, ἵνα μὴ ὡς διάβολοι λογισθῶμεν (13, 22 p. 127 sq. ed. Parthey, vergl. 13, 13 p. 122). Der Titel des cap. 13 lautet: ἐν ὄρει λόγος ἀπόκρυφος περὶ παλιγγενεσίας καὶ σιγῆς ἐπαγγελίας; der Unterricht schliesst 13, 17 mit einer ὑμνῳδία κρυπτή. Noch ein anderes hermetisches Stück mahnt: οὐ γὰρ ἐφικτόν ἐστιν εἰς ἀμυήτους τοιαῦτα μυστήρια παρέχεσθαι[1].

Die κόρη κόσμου ist eine geheime Unterweisung, welche Isis ihrem Sohne Horos erteilt[2]. Die Jatromathematica enthalten Lehren des Hermes an Ammon über Medizinisches und Astrologisches[3]; ein anderes hermetisches Stück ist ein Geheimunterricht über Pflanzensaft[4]. Wo Asklepius als Lehrer auftritt, versäumt er nicht darauf hinzuweisen, dass er die Geheimlehren von Hermes empfangen habe entweder allein oder in Gegenwart des Tat[5].

Ständig sind die Mahnungen zur Geheimhaltung in der Zauberlitteratur. Pseudo-Moses sagt im 8. Buche über den heiligen Namen: ἀνεύρητον ποίησον τὴν βίβλον, und im zehnten: οὗ (ὀνόματος) προτέθειμαι δέ σοι τὸν ορκον τὸν κατὰ βίβλον προκείμενον, ἐπιγνοὺς γὰρ τῆς βίβλου τὴν δύναμιν κρύψεις, ὦ τέκνον; ebendaselbst heisst es: κρύβε μαθών, τέκνον, τὸ τῶν θ΄ γραμμάτων. Eine Stelle des ersten Berliner Papyrus lautet nach Dieterichs Ergänzung (v. 192): ταῦτα οὖν μηδενὶ παραδίδου εἰ μὴ μόνῳ τῶν ἰσχίων υἱῷ σου ἀξιοῦντι τὰ παρ' ἡμῶν ῥηθέντα ἐνεργήματα[6]. In einem anderen Papyrus verspricht der Myste

[1] Francisci Patricii nova de universis philosophia 1591, Hermetis Trismegisti libelli integri XX et fragmenta p. 50.

[2] Ménard, Hermès Trismégiste. 2. A. 1867 S. 177 ff.

[3] Jatromathematica Hermetis Trismegisti ad Ammonem Aegyptium, a Davide Hoeschelio 1597.

[4] περὶ βοτανῶν χυλώσεως ed. Röther 1827. Es wird auch der Eindruck geschildert, welchen die göttliche Gestalt des Lehrers auf den Schüler machte: ἐγὼ μόλις μὲν ἤκουσα · καταπεπλήγμην γὰρ τὸν νοῦν εἰς τὴν τοῦ θεοῦ βλέπων μορφήν.

[5] Ménard l. c. p. 285. 199 sq

[6] Aus Dieterich, Abraxas S. 162 f.

Folgendes: εἰμὶ ᾧ συνήντησας ὑπὸ τὸ ἱερὸν ὄρος καὶ ἐθωρήσω τὴν τοῦ μεγίστου ὀνόματός σου γνῶσιν, ἣν καὶ τηρήσω ἀγνῶς μηδενὶ μεταδιδοὺς εἰ μὴ τοῖς σοῖς συμμύσταις εἰς τὰς σὰς ἱερὰς τελετάς[1]. Auch die Alchymie schreibt dem Adepten einen Eid vor, von der Geheimwissenschaft nichts zu verraten[2].

Wenden wir uns zum Neuplatonismus, so erhebt Plotin Enn. III, 9, 11 den tiefen Sinn, der im Mysteriengebote, den Uneingeweihten nichts mitzuteilen, liege. Das Höchste könne man überhaupt nicht durch Mitteilung erfahren, sondern müsse es selber schauen. Nach Porphyrs Bericht (vita Plotini c. 3) verabredete Plotin mit Erennius und Origenes μηδὲν ἐκκαλύπτειν τῶν Ἀμμωνίου δογμάτων und blieb diesem Vorsatz am längsten treu τηρῶν ἀνέκπυστα τὰ παρὰ τοῦ Ἀμμωνίου δόγματα.

Porphyr erklärt in seiner »Philosophie aus den Orakelsprüchen« p. 110 (ed. Wolff): σὺ δ' εἴπερ τι καὶ ταῦτα πειρῶ μὴ δημοσιεύειν, μηδ' ἄχρι καὶ τῶν βεβήλων ῥίπτειν αὐτὰ δόξης ἕνεκα ἢ κέρδους ἤ τινος ἄλλης οὐκ εὐαγοῦς κολακείας· κίνδυνος γὰρ οὐ σοὶ μόνον τὰς ἐντολὰς παραβαίνοντι ταύτας ἀλλὰ καὶ οἷς ῥᾳδίως πιστεύσαντι τῷ στέγειν παρ' ἑαυτῷ μὴ δυναμένῳ τὰς εὐποιίας· δοτέον δὴ τοῖς τὸν βίον ἐνστησαμένοις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς σωτηρίαν. — ταῦτά μοι ὡς ἀρρήτων ἀρρητότερα κρύπτειν· οὐδὲ γὰρ οἱ θεοὶ φανερῶς περὶ αὐτῶν ἐθέσπισαν, ἀλλὰ δι' αἰνιγμάτων. Wie uns Eusebius praep. evang. III, 7 berichtet, begann Porphyrs Schrift περὶ ἀγαλμάτων mit dem orphischen Spruche: φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί· θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι[3]. An seine Gemahlin Marcella schreibt er c. 15: λόγον περὶ θεοῦ τοῖς ὑπὸ δόξης διεφθαρμένοις λέγειν οὐκ ἀσφαλές· καὶ γὰρ καὶ ταλήθῃ λέγειν ἐπὶ τούτων περὶ θεοῦ καὶ τὰ ψευδῆ κίνδυνον ἴσον φέρει· οὔτε αὐτόν τινα προσῆκεν ἀνοσίων ἔργων μὴ καθαρεύοντα φθέγγεσθαι περὶ θεοῦ, οὔτε εἰς τοιούτων ἀκοὰς ἐμβάλλοντα τὸν περὶ

[1] Pap. mag. mus. Lugd. Bat. III v. 19 sqq. (p. 799 Dieterich).

[2] Berthelot, collections des alchimistes grecs, textes gr. p. 27.

[3] Vergleiche darüber Lobeck p. 450 sqq. Wobbermin, Religionsgesch. Studien S. 138. Buresch, Klaros 1889 S. 112.

θεοῦ λόγον οἴεσθαι μὴ μιαίνειν· ἀλλ' ἀκροᾶσθαι καὶ λέγειν τὸν περὶ θεοῦ λόγον ὡς ἐπὶ θεοῦ· προηγείσθω οὖν τοῦ περὶ θεοῦ λόγου τὰ θεοφιλῆ ἔργα καὶ σιγάσθω ὁ περὶ αὐτοῦ λόγος ἐπὶ πλήθους· ἀνοικειοτάτη γὰρ θεολογία κενοδοξίᾳ ψυχῆς· νόμιζε αἱρετώτερον εἶναι σιγᾶν ἢ λόγον εἰκῆ προέσθαι περὶ θεοῦ.

Jamblich äussert sich des öftern über die exoterische und esoterische Terminologie der pythagoreischen Schule. So im Protrepticus c. 21 p. 106. Es sei von Pythagoras die ἐχεμυθία μυστηρίων angeordnet worden und die Sitte, den Novizen und Uneingeweihten gegenüber in Tropen zu reden und Unterredungen und Schriften durch Symbole zu verhüllen: καὶ πρὸς τοὺς ἀτελεστέρους τρόπων ἀπορρήτων ἥπτοντο καὶ διὰ συμβόλων ἐπέσκεπον τὰς πρὸς ἀλλήλους διαλέξεις ἢ συγγραφάς. Wer diese Symbole nicht zu deuten und den Sinn nicht zu erfassen vermöge, dem erscheinen diese Sätze lächerlich und altweibisch. Deshalb wolle er eine Erklärung dieser symbolischen Reden geben κατά τὸ ἐξωτερικόν τε ἅμα καὶ κατὰ τὸ ἀκροατικόν, μηδὲ τὰ παρ' αὐτοῖς ἀπόρρητα καὶ ἐχεμυθούμενα πρὸς τοὺς ἀνεισάκτους παραλιπόντες ἀνεξέταστα. Dann werden 39 pythagoreische Schulregeln, die einem »Uneingeweihten« allerdings zum Teil sehr lächerlich vorkommen, allegorisch gedeutet. Mit der angegebenen Stelle stimmt eine andere in der vita Pythagorae c. 23 p. 103 sq. (der Commelinschen Ausgabe) fast wörtlich überein; vergl. noch c. 17 p. 77. Er weiss c. 34 p. 206 auch ein Beispiel göttlicher Strafe wegen Ausplauderns zu erzählen.

Manche dieser Neuplatoniker müssen mit ihrem feierlichen Schweigen und orakelhaftem Reden auf einen nicht näher Beteiligten einen sonderbaren Eindruck gemacht haben. Jedenfalls nahm das Manierierte wieder viel von der Würde. Priskus, der zu den ausgezeichnetsten Schülern des Ädesius gehörte, wird von Eunapius geschildert als κρυψίνους καὶ βαθυγνώμων, welcher ὡς θησαυρόν γέ τινα ἐφύλαττε τὰ δόγματα καὶ τοὺς εὐκόλως περὶ αὐτῶν προϊεμένους φωνὴν ἀσώτους ἔφασκεν[1].

[1] De vit. soph. p. 481 ed. Boissonade 1849.

Der wunderliche Christ, welcher um 500 die Schrift Hermippus de astrologia dialogus verfasste[1], erklärt jeden für einen Schwachkopf, der für seine Synthese von Christentum, Neuplatonismus, Neupythagoreismus und Astrologie kein Verständnis hat und weist ihm mit dem orphischen βέβηλοι δὲ θύρας ἐπίθεσθε (c. 8) die Thüre. Am Schlusse stellt der Mitunterredende dem Hermippus das Zeugnis aus, dass seine Darlegungen der göttlichen Inspiration nicht entbehren. Man brauche jetzt keinen Dreifuss, keine Pythia, kein Heiligtum des Trophonius mehr, da die Astrologie nunmehr den richtigen Weg zeige. Er verspricht ihm dann, den Inhalt des Buches stets bei sich zu bewahren ohne Furcht vor Behexungsversuchen: ἐγὼ δὲ καὶ βιβλίον ταῦτα, ὥσπερ ἔφησθα, ποιησάμενος ἀείμνηστα φυλάξω παρ' ἐμαυτῷ τῶν βασκαίνειν πειρωμένων φροντίζων οὐδέν.

Dass wir auch bei Proklus diese Geheimnisthuerei finden, darf uns nicht wundern. Liess er sich doch in alle Mysterien einweihen, da er es als Aufgabe des Philosophen ansah οὐ μιᾶς τινος πόλεως οὐδὲ τῶν παρ' ἐνίοις πατρίων εἶναι θεραπευτήν, κοινὴ δὲ τοῦ ὅλου κόσμου ἱεροφάντην (Marinus, vita Procli c. 19). Durch Asklepigeneia, die Tochter seines Lehrers Plutarch, wurde er mit den Ὄργια und der σύμπασα θεουργικὴ τέχνη, die sie von Nestorius erlernt hatte, vertraut gemacht (c. 28). Er schrieb zwei Bücher περὶ ἀγωγῆς (Suidas), ferner über Hekate (c. 28) und eine βίβλος μητρῳακή, worin der Cybelemythus behandelt war (c. 33). Er war also Philosoph, Hierophant und Theurge zugleich. Schon oben sahen wir, wie er in Parm. IV, 134 zu grösster Vorsicht bei Mitteilung von Schriften und Lehren mahnt. V, 310 sq. erörtert er im Anschluss an den platonischen Satz Parm. 136 D: ἀπρεπῆ γὰρ τὰ τοιαῦτα πολλῶν ἐναντίον λέγειν ἄλλως τε καὶ τηλικούτῳ κτλ., den Unterschied zwischen den Sophisten- und Philosophenversammlungen; dort herrsche Unordnung und In-

[1] Neuerdings hat ihm Elter in der Byz. Zeitschr. VI (1897) 164 f. den Namen Johannes Kotrones geschöpft.

subordination, hier aber Ordnung wie in den Götterreihen. Es gezieme sich nicht τὰ θειότατα τῶν δογμάτων εἰς ἀκοὰς φέρειν τῶν πολλῶν. Die Pythagoreer hätten die Lehren eingeteilt in μυστικούς und ὑπαιθρίους, die Peripatetiker in ἐσωτερικούς und ἐξωτερικούς. Parmenides habe τὰ μὲν πρὸς ἀλήθειαν, τὰ δὲ πρὸς δόξαν geschrieben, Zenon habe von den Lehrsätzen τοὺς μὲν ἀληθεῖς, τοὺς δὲ χρειώδεις genannt. Der Menge gegenüber sei also Zurückhaltung geboten; bei einem Jüngeren könne man es noch eher entschuldigen, wenn er plaudere, bei einem Älteren aber sei es eine grosse Schande. V, 187 lesen wir: δεῖ γὰρ τὰ μυστικὰ μυστικῶς παραδιδόναι καὶ μὴ δημοσιεύειν τὰς ἀπορρήτους περὶ θεῶν ἐννοίας; in Alcib. II, 220: τίς γὰρ ὁ τὰ μυστήρια, φασίν, ἐξορχησάμενος ἐν τῇ Πολυτίωνος οἰκίᾳ; vergl. über ἐκφέρειν, ἐξορχεῖσθαι Lobeck, Aglaophamus p. 55.

In dieses Milieu gehört die Geheimnisthuerei unseres Dionysius, die in seiner Zeit schon nicht mehr viel Sinn und Berechtigung hatte. Er schloss sich aber dieser Gepflogenheit der Hierophanten, Theurgen und Philosophen um so eher an, da sie sich zugleich mit der Arkandisziplin der kirchlichen Väter des vierten und fünften Jahrhunderts berührte. Als kirchliche Praxis war die Arkandisziplin zu seiner Zeit schon im Niedergange. Die litterarische Fiktion zeigt sich bei D. auch hier im Mangel an Konsequenz[1]. D. erteilt seinem Adressaten Belehrungen über Dinge, die er als Hierarch notwendig schon wissen muss. Manches hat allerdings nur einen Sinn, wenn es an einen Bischof gerichtet ist, manchmal aber hat man den Eindruck, als ob er sich an Täuflinge oder Neophyten, manchmal, als ob er sich an junge Priester oder an Weihekandidaten wende. Dabei immer wieder die Mahnung zur Behutsamkeit und Geheimhaltung! EH. 1, 1: »Siehe zu, dass du das Allerheiligste nicht ausplauderst. Nimm dich

[1] Vergl. auch Stiglmayr in Zeitschr. f. kath. Th. 1898 S. 257 f.

in acht und ehre die Geheimnisse des verborgenen Gottes mit geistigen und unsichtbaren Erkenntnissen, in dem du sie so bewahrst, dass Uneingeweihte nicht daran teilnehmen und sie nicht beflecken können (*ἀμέθεκτα αὐτὰ καὶ ἄχραντα τοῖς ἀτελέστοις διατηρῶν*), und indem du nur Heiligen vom Heiligen mit heiliger Erleuchtung in heiliger Weise mitteilst (*ἱεροῖς μόνον τῶν ἱερῶν μεθ' ἱερᾶς ἐλλάμψεως ἱεροπρεπῶς κοινωνῶν*).« 1, 5 heisst es, die Symbolreden seien nur den göttlichen Hierotelesten enthüllt und man dürfe sie nicht *ἐξάγειν εἰς τοὺς ἔτι τελειουμένους*. D. erinnert dann den Adressaten an sein heiliges Versprechen: *οὐ μεταδώσεις ἑτέρῳ παρὰ τοὺς ὁμοταγεῖς σοι θεοειδεῖς ἱεροτελεστάς*, und auch diese müssen wiederum das Versprechen ablegen, *καθαρῶν μὲν καθαρῶς ἐφάπτεσθαι, κοινωνεῖν δὲ μόνοις τῶν θεουργικῶν τοῖς θείοις καὶ τῶν τελείων τελειωτικοῖς, ἁγίοις τε τῶν παναγεστάτων*. Vor Erklärung des Taufritus ruft er dann 2, 1 *καί μοι μηδεὶς ἀτέλεστος εἰς τὴν θέαν ἰέτω*. VII, 3, 10: Die telestischen Anrufungen bei der Totenbestattung darf man nicht *ἐν γραφαῖς ἀφερμηνεύειν*, ihren mystischen Sinn und göttliche Kraft nicht *ἐκ τοῦ κρυφίου πρὸς τὸ κοινὸν ἐξάγειν*; man muss sie *ἀνεκπομπεύτοις μυήσεσιν* erfassen und von der göttlichen Erleuchtung zu ihrem Verständnis hinaufgeführt werden. CH. 2, 5: »Du aber, Sohn, höre nach der heiligen Gesetzgebung unserer hierarchischen Überlieferung in heiligmässiger Weise auf das, was heilig gesagt wird, indem du in Göttliches eingeweiht und gottbegeistert wirst, und das Heilige in der Heimlichkeit des Geistes vor der unheiligen Menge verbergend bewahre es einheitlich!« Also gerade das »Einheitliche« muss man vor der »Menge« verbergen, wie es auch EH. II, 3, 2 heisst: *τὰ ἑνοειδῆ τῆς πληθύος, ὡς θέμις, ἀποδιαστέλλουσα*. Der Schlusssatz von CH. 2, 5 ist dann auch ein treffendes Beispiel dafür, wie D. die Schriftworte neuplatonisch zu prägen versteht: *οὐ γὰρ θεμιτόν, ὡς τὰ λόγιά φησιν* (Matth. 7, 6), *εἰς ὕας ἀπορρίψαι τὴν τῶν νοητῶν μαργαριτῶν ἀμιγῆ καὶ φωτοειδῆ καὶ καλλοποιὸν εὐκοσμίαν*. DN. 1, 8: »Dies nun musst du beobachten, edler Timotheus, gemäss

der heiligsten Anordnung, du darfst vor Uneingeweihten das Göttliche weder aussprechen, noch verkünden.« MTh. 1, 2: »Siehe zu, dass kein Uneingeweihter zuhöre.« Vergl. in Ep. 8, 1 den Tadel, dass Demophilus das Allerheiligste genötigt habe ἐκπομπευθῆναι οὐκ ἐθέλοντα.

Dass die Mysterien vor den Uneingeweihten verborgen gehalten werden, liegt im Interesse der letzteren selber, da eine plötzliche Enthüllung grosse Gefahren mit sich bringt. Selbst Pythagoras wurde nach Jamblichs Erzählung nicht rasch und ohne Vorbereitung in die Mysterien eingeweiht[1]. Pr. sagt in Parm. V, 268: τὸν κίνδυνον ἐδήλωσε τὸν ἀπειλούμενον ἡμῖν ἐκ τῆς προπετοῦς ὁρμῆς καὶ ἀτάκτου πρὸς τὰ ἄβατα τοῖς ἀγυμνάστοις ὁπόσος ἐστίν, ὅτι τῆς ἄλης ἀληθείας ἀπόπτωσις καὶ γὰρ ἐπὶ θεωρίας καὶ ἐπὶ τελεστικῆς, καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ ποιοῦν ἀσφαλῆ καὶ ἄπταιστον ἡμῖν τὴν ἀνοδον, ἡ ἐν τάξει πρόοδος . . . ὡς ὅταν ἀτάκτως καὶ πλημμελῶς ἐπὶ τὰ θειότατα τῶν θεωρημάτων ἢ τῶν ἔργων, καὶ τὸ λεγόμενον ἀμυήτοις στόμασιν ἢ ἀνίπτοις ποσὶ ποιησώμεθα τὴν ἄνοδον . . . διὰ τῶν ἡμῖν προσεχεστέρων ἀεὶ ποιητέον ἐπὶ τὰ κρείττω, καὶ ἀπὸ τῶν χαμαιζηλοτέρων διὰ τῶν μέσων ἐπὶ τὰ ὑψηλότερα τὰς ἀνόδους.

So warnt auch Dionysius an der schon genannten Stelle EH. 2, 1 vor unbefugtem Hintritt zum Schauen: καὶ γὰρ οὐδὲ ταῖς ἡλιοτεύκτοις αὐγαῖς ἐν ἀσθενέσι κόραις ἀντωπεῖν ἀκίνδυνον, οὐδὲ τοῖς ὑπὲρ ἡμᾶς ἐγχειρεῖν ἀβλαβές; als abschreckende Beispiele nennt er aus der Gesetzeshierarchie Ozias, Kore, Nadab und Abiud. An den beiden letztern hat schon Philo in leichter Nuance die Lehre exemplificiert: οὐ γὰρ πᾶσιν ἐπιτρεπτέον τὰ θεοῦ καθορᾶν ἀπόρρητα, ἀλλὰ μόνοις τοῖς δυναμένοις αὐτὰ περιστέλλειν καὶ φυλάττειν (leg. alleg. II. 15. M. I, 76).

Am genannten Orte in Parm. V, 268 hat Pr. mehrere Wendungen, welche auch D. gerne gebraucht. Das Wort χαμαίζηλος findet sich bei Plato nur einmal und zwar im

[1] Vita Pythagorae c. 3 p. 33 (Commelin): μυούμενος οὐκ ἐξ ἐπιδρομῆς οὐδ' ὡς ἔτυχε πάσας θεῶν τελετάς. Eine Äusserung Epiktets ist bei Lobeck p. 75 zu lesen.

eigentlichsten Sinne für einen niederen Sessel Phaed. 89 B; übertragen, gebraucht dasselbe schon Philo leg. alleg. III, 26 (I, 103 M.): ταπεινῶς καὶ χαμαιζήλως, III, 6 (I, 91), post. Cain. 22 (I, 239) u. ö., und zwar sowohl sensu bono = demütig, als sensu malo = gemein. Öfters erscheint dasselbe sodann bei Pr. und D., so in Parm. V, 118: τὰ μὲν ὑψηλότερα μειζόνως μετέχει τῶν παραδειγμάτων, τὰ δὲ χαμαιζηλότερα ἐλασσόνως, in Remp. p. 80. 94 u. s. w. CH. 2, 2: χαμαιζήλους εἰκόνων ταπεινότητας; 15, 1 werden die Flügel der Engel gedeutet als τὸ παντὸς χαμαιζήλου διὰ τὸ ἀνώφορον ἐξῃρημένον. Vergl. noch DN. 4, 12.

Die Zusammenstellung ἄτακτος καὶ πλημμελής, welche allem nach de myst. 3, 3 p. 108 erstmals erscheint, hat Proklus noch öfters, in Alcib. II, 290, in Parm. VI, 23, de mal. subs. I, 247 (fluctuose et inordinate); ebenso D. DN. 4, 28.

Als Folge unbefugten Schauens befürchtet Pr. die ἀπόπτωσις τῆς ὅλης ἀληθείας. Pr. und D. zeigen eine Vorliebe für dieses Wort. J. Th. c. 209: τὰς ἀποπτώσεις ταῖς εἰς τὴν γένεσιν ῥοπαῖς = CH. 9, 3: οἰκείαις ῥοπαῖς ... ἀποπεπτωκότας; in Alcib. III, 98: παντελῶς ἀποπέπτωκε τῆς τῶν πραγμάτων ἀληθείας = EH. VI, 3, 6: εἰ μὴ παντελῶς ἀποπέσοιμι τοῦ ἱερωτάτου νοός (vergl. in Remp. p. 35: νοῦ ἀπόπτωσιν καὶ τοῦ νοεροῦ πέρατος); in Alcib. II, 53: διὰ τὴν ἀπόπτωσιν τῆς οἰκείας τελειότητος = DN. 4, 23: τῆς σωζούσης τὴν ἐν αὐτοῖς τελειότητα δυνάμεως ἀπόπτωσις. Vergl. noch in Remp. p. 89. 97. 111. DN. 11, 5. Ep. 8, 2 und 5.

Häufig ist uns das Wort ἄρρητος oder ἀπόρρητος begegnet. Dem Worte merkt man es an, dass es den Geheimkulten entstammt (Lobeck p. 56 sqq.). Es ist aber bald in die philosophische und später in die christliche Litteratur übergegangen und findet sich, wie aus Anrichs Buche allenthalben zu ersehen ist, überaus häufig. Proklus verbindet es gerne mit ἕνωσις, wie es schon de myst. 5, 26 p. 238 (ἡ ἄρρητος ἕνωσις) vorkommt. So in Parm. V, 313. VI, 14; Pl. Th. I, 21 p. 54 steht dafür καθ' ἕνωσιν ἄφραστον und in Parm. VI,

177 beides zusammen: διὰ τὴν ἄρρητον αὐτοῦ καὶ ἄφραστον ὑπερένωσιν. Dem entspricht bei Dionysius DN. 2, 5 κατὰ τὴν ἄφθεγκτον ἕνωσιν.

Beliebt ist bei Pr. und D. die Verbindung ἄρρητος καὶ ἄγνωστος[1]. J. Th. c. 123: πᾶν τὸ θεῖον αὐτὸ μὲν διὰ τὴν ὑπερούσιον ἕνωσιν ἄρρητόν ἐστι καὶ ἄγνωστον πᾶσι τοῖς δευτέροις, ἀπὸ δὲ τῶν μετεχόντων ληπτόν ἐστι καὶ γνωστόν (ebenso c. 162). In Alcib. II, 141: ἀρρήτως καὶ ἀγνώστως καὶ ἑνιαίως; in Parm. V, 27: ἀγνώστως καὶ ἀρρήτως = κρυφίως καὶ ἀφθέγκτως; in Crat. p. 83: θείοις ὀνόμασιν, ἅπερ ἡμῖν ἐστιν ἄγνωστα καὶ ἀφθεγκτα[2]. Darum sagt Dionysius DN. 1, 1: τοῖς ἀφθέγκτοις καὶ ἀγνώστοις ἀφθέγκτως καὶ ἀγνώστως συναπτόμεθα. CH. 2, 3: τὴν ὑπερούσιον καὶ ἀνόητον καὶ ἄρρητον ἀοριστίαν; ferner DN. 1, 5. 2, 9. 5, 1 und Ep. 3: ἄρρητος καὶ ἄγωστος, und DN. 2, 4 ist es gesteigert zu ὑπεραρρήτου καὶ ὑπεραγνώστου μονιμότητος.

Synonym mit ἀγνωστος ist κρύφιος und beide stehen in innigster Beziehung zum ἕν oder ἑνιαῖον oder ἑνοειδές. J. Th. 123 zeigt Proklus, dass die ἕνωσις das ἀγνωστον begründe und c. 162 sagt er: πᾶν τὸ καταλάμπον τὸ ὄντως ὂν πλῆθος τῶν ἑνάδων κρύφιον καὶ νοητόν ἐστι· κρύφιον μὲν ὡς τῷ ἑνὶ συνημμένον, νοητὸν δὲ ὡς ὑπὸ τοῦ ὄντος μετεχόμενον.« Denn unsagbar und unerkennbar ist an sich alles Göttliche, weil verwandt mit dem unsagbaren Einen, aber aus der mannigfachen Veränderung der daran Teilhabenden kann man auch ihre (d. h. der göttlichen Henaden) Eigentümlichkeiten kennen lernen.« In Alcib. II, 82: τὴν ἑνοειδῆ καὶ κρύφιον ἀκρότητα . . . ἀρρήτως ἱδρυμένην, 174: ἑνίζων τῷ πρώτῳ καὶ κρυφίῳ κάλλει τὸν νοῦν, 334: τῷ κρυφίῳ καὶ ἀγνώστῳ γένει τῶν θεῶν; III, 21: κρυφίως καὶ ἀρρήτως, 203: κρυφίως — ἐκφανέστερον = ἑνοειδῶς — δευτέρως; in Parm. V, 216: κρυφίως καὶ ἑνοειδῶς. Pl. Th. II, 7 p. 96: ἡ πρὸς αὐτὸ (sc. τὸ ἕν) τῶν πάντων ἕνωσις κρύφιός ἐστι καὶ ἄφραστος

[1] Plato Soph. 238 C u. E: ἄφθεγκτον καὶ ἄλογον — ἀδιανόητόν τε καὶ ἄρρητον. 239 A, 241 A.

[2] In zwei Zauberpapyri heisst es: οὗ ἐστιν τὸ κρυπτὸν ὄνομα καὶ ἄρρητον. Dieterich, Pap. mag. mus. Lugd. p. 761 et 808.

καὶ ἄγνωστος τοῖς πᾶσιν. Daraus erklären sich folgende Stellen bei Dionysius. CH. 2, 5: τῇ κατὰ νοῦν κρυφιότητι τὰ ἅγια . . . ὡς ἐνοειδῆ διαφύλαξον; 10, 1: κρυφιωτέρα καὶ φανοτέρα τῆς θεαρχίας φωτοδοσία καθαίρεται, dann wird das κρυφιωτέρα erklärt als μᾶλλον ἁπλωτικῇ καὶ ἑνοποιῷ; 13, 4: τὸ τῆς οἰκείας κρυφιότητος ἑνιαῖον ἄγνωστον. EH. III, 3, 12: τὸ ἓν καὶ ἁπλοῦν καὶ κρύφιον Ἰησοῦ . . . πρὸς τὸ σύνθετόν τε καὶ ὁρατὸν προελήλυθε. DN. 1, 5: τὸ ἓν τὸ ἄγνωστον τὸ ὑπερούσιον. Ep. 6: ἓν ὂν καὶ κρύφιον τὸ ἄληθές.

Das »odi profanum vulgus et arceo« hat, wie sattsam bekannt ist, seine Heimat in den Mysterien. Auch die Philosophen sind seit den Tagen Heraklits auf die Masse nicht gut zu sprechen; das »vox populi vox Dei« behagt ihnen nicht. Proklus sagt in Alcib. II, 251: τὸ ἀληθινὸν ἀγαθὸν ἄγνωστόν ἐστι τοῖς πολλοῖς καὶ τοῖς ἐπιστήμοσι μόνοις καταφανές[1]. III, 103: φευκτέον τὸ πλῆθος τῶν ἀνθρώπων καὶ οὔτε ταῖς ζωαῖς αὐτῶν οὔτε ταῖς δόξαις κοινωνητέον. III, 110 schildert er den Schaden, welchen die Menge anrichtet. Sie hindert an der Einkehr in sich selbst und der Erkenntnis des Einen. Die unverständige und kopflose Masse geht dem Minderwertigen und Spielereien nach (III, 114). Der edle Heraklit hat Recht, wenn er ἀποσκορακίζει τὸ πλῆθος ὡς ἄνουν καὶ ἀλόγιστον (115). Schliesslich kommt er III, 116 zum pessimistischen Resultate, dass die meisten Menschen unverständig und schlecht, nur ganz wenige verständig sind. Das Wort δημώδης hat eine ganz verächtliche Bedeutung. In Parm. IV, 134: δημώδεσιν ἀκοαῖς καὶ ἐπισεσυρμένοις ἤθεσι; in Alcib. III, 179: καθαίρει τοίνυν αὐτὸν ἀπὸ τῆς δημώδους ὑπολήψεως καὶ φθαρτικῆς. So sagt auch Dionysius Ep. 9, 2: χρὴ ἡμᾶς ἀντὶ τῆς δημώδους περὶ αὐτῶν ὑπολήψεως εἴσω τῶν ἱερῶν συμβόλων διαβαίνειν. Auch er will seine Ansicht nicht gemeinsam mit dem Volke haben CH. 2, 1: ὅπως μὴ καὶ ἡμεῖς ὡσαύτως τοῖς πολλοῖς ἀνιέρως οἰώμεθα. Ep. 9, 1: τὰς τῶν λογίων περὶ θεοῦ δοκούσας εἶναι τοῖς πολλοῖς τερατολογίας . . . τῆς ἀπορρήτου καὶ ἀθεάτου

[1] Vergl. Poem. 5, 1 p. 41: τὸ δοκοῦν τοῖς πολλοῖς ἀφανὲς φανερώτατόν σοι γενήσεται.

τοῖς πολλοῖς ἐπιστήμης . . . ἄχραντα τοῖς πολλοῖς ἀποσεσῶσθαι τὰ ἅγια τῶν ἁγίων. Mit dem ἄχραντα τοῖς πολλοῖς ist identisch das bekanntere ἄβατον τοῖς πολλοῖς. In Alcib. II, 240: τὸ τοῦ πλήθους ἐξῃρημένον καὶ ἄβατον[1] τοῖς πολλοῖς = DN. 1, 2: πᾶσιν ἄβατός ἐστι τοῖς οὖσιν ὡς πάντων ὑπερουσίως ἐξῃρημένη. In Parm. IV, 116: τὸ κεκρυμμένον ἐπετήδευον καὶ ἄβατον τοῖς πολλοῖς = CH. 2, 2: ἄβατον τοῖς πολλοῖς τιθέναι τὴν ἱερὰν καὶ κρυφίαν ἀλήθειαν. In Alcib. II, 280: ἄγνωστον καὶ ἄβατον; Ep. 9, 1: ἄβατον τοῖς βεβήλοις.

In ἄχραντα τοῖς πολλοῖς liegt auch der Gedanke ausgedrückt, dass die Berührung mit der Menge ohne Weiteres eine Befleckung nach sich zieht. Darum gebrauchen Pr. und D. auch die Wendung καθαρεύειν πλήθους, um die absolute Einheit und das wahre Freisein von jeder Vielheit auszudrücken: in Parm. IV, 31. VI, 80. DN. 7, 2. Auch sonst gebrauchen Pr. und D. καθαρεύειν z. B. in Alcib. II, 315: δουλείας ἀπάσης καθαρεῦον; in Parm. VI, 191: καθαρεύειν τῶν πολυθρυλλήτων κατηγοριῶν, 116: χρονικῆς ἐνεργείας καθαρεύειν. DN. 4, 1: ἀπάσης φθορᾶς καὶ θανάτου καὶ ὕλης καὶ γενέσεως καθαρεύουσαι.

Plato sagt Rep. VI, 494 A, die Menge der Menschen könne nie zu Philosophen werden (φιλόσοφον πλῆθος ἀδύνατον εἶναι). Auch Proklus betont immer wieder, dass die grosse Masse der πλάνη verfallen sei. In Parm. V, 274 sq. wird im Anschluss an Plato Parm. 135 E der Begriff der πλάνη erläutert. Man dürfe sich nicht wundern, wenn Plato die ἐπιστημονικὴ θεωρία oder διαλεκτικὴ γυμνασία eine πλάνη nenne. Sie werde so genannt im Vergleich mit der reinen Erkenntnis, dem reinen Erfassen des Intelligibeln. Man nenne ja sogar die Mannigfaltigkeit der Erkenntnisse im Geiste Irrtum; selbst bei den Göttern könne man in gewissem Sinne von Irrtümern reden. Denn es steht fest: πᾶν τὸ εἰς πλῆθος προϊὸν πλανᾶσθαι λέγουσιν, ἐν δὲ τῷ μονίμῳ καὶ ἑνοειδεῖ μόνως εἶναι

[1] So ist zu lesen, nicht ἄφατον mit Cousin.

τὸ ἀπλανές. Immer ist die πλάνη mit dem πλῆθος in Verbindung, in Alcib. III, 112, in Parm. IV, 3 und V, 312. Vergl. damit DN. 7, 1, wo Dionysius erklärt, Paulus wolle I Kor. 1, 25 sagen: ὅτι πᾶσα ἀνθρωπίνη διάνοια πλάνη τίς ἐστι κρινομένη πρὸς τὸ σταθερὸν καὶ μόνιμον τῶν θείων καὶ τελειοτάτων νοήσεων. CH. 4, 2. DN. 4, 5 [1].

Die thörichte Menge liebt es, über Dinge zu lachen, die sie nicht versteht und in welchen der Philosoph tief verborgenen Sinn erschaut. Dieser von Plato ausgehende Gedanke (vergl. Ast II, 146 sq.) kehrt gerne wieder: Poem. 9, 4 p. 62. Pr. in Parm. V, 310. D. EH. VII, 3, 1 und 11. DN. 1, 8.

§ 17.

Mystisches Ruhen und Schweigen.

Charakteristisch für die Mysterien ist feierliches Schweigen, mystisches Halbdunkel, schauervolle Stille, andächtige Ruhe. Nicht nur darf den Uneingeweihten nichts von den heiligen Geheimnissen verraten werden, auch bei der Feier selbst muss eine Zeitlang Ruhe und Stille herrschen. Lärmend kommen die Teilnehmer zusammen, dann aber tritt Stillschweigen ein und frommes Schaudern. So soll es auch bei der Philosophie sein. Plutarch schreibt de profect. in virt. 10 (I, 97 Dübner): ὡς οἱ τελούμενοι κατ' ἀρχὰς ἐν θορύβῳ καὶ βοῇ πρὸς ἀλλήλους συνίασι, δρωμένων δὲ καὶ δεικνυμένων τῶν ἱερῶν προσέχουσιν ἤδη μετὰ φρίκης καὶ σιωπῆς, οὕτω καὶ φιλοσοφίας ἐν ἀρχῇ πολὺν θόρυβον ὄψει, ὁ δ' ἐντὸς γενόμενος καὶ φῶς μέγα ἰδὼν οἷον ἀνακτόρων ἀνοιγομένων, ἕτερον λαβὼν σχῆμα καὶ σιωπὴν καὶ θάμβος [2].

Nach Jamblich [3] prüfte Pythagoras seine Schüler genau auf ihr Lachen, Reden und Schweigen, θεωρῶν αὐτῶν τοὺς γέλωτας τοὺς ἀκαίρους καὶ τὴν σιωπὴν καὶ τὴν λαλιὰν παρὰ δέον.

---

[1] Vergl. auch Poem. 1, 28 p. 16. 6, 3 p. 51. 13, 1 p. 114.

[2] Bei Anrich S. 33.

[3] Vit. Pyth. c. 17 p. 77.

Waren diese und weitere Prüfungen zu seiner Zufriedenheit ausgefallen, so legte er den angehenden Novizen fünfjähriges Stillschweigen auf[1], damit sie sich in der Beherrschung der Zunge üben sollen, καθ' ἃ καὶ ὑπὸ τῶν τὰ μυστήρια νομοθετησάντων ἐμφαίνεται ἡμῖν. Auch die in den Bund aufgenommenen und vollständig eingeweihten Pythagoreer sollten über verschiedene göttliche Dinge nicht reden. Denn manche Wahrheiten erscheinen so erhaben, dass sie nur in heiligem Schweigen gelehrt und erfasst werden können. Hier sollte die allein richtige Rede das Schweigen sein. Wer vorwitzig über göttliche Dinge fragte, dem verweigerten die Pythagoreer die Antwort; das nannten sie ἐκσίγησις (Stobaeus, Anthol. III, 33 ed. Wachsmuth-Hense III, 681). Der Neupythagoreer Flavius Philostratus sagt im Eingang der Biographie des Apollonius von Tyana: καὶ ἡ σιωπὴ δὲ ὑπὲρ τοῦ θείου σφίσιν ἐπήσκητο· πολλὰ γὰρ θεῖά τε καὶ ἀπόρρητα ἤκουον, ὧν κρατεῖν χαλεπὸν ἦν μὴ πρῶτον μαθοῦσιν ὅτι καὶ τὸ σιωπᾶν λόγος (I, 1 ed. Kayser, vergl. I, 14). Ein andermal sagt er von Pythagoras: παρέδωκε καὶ τὸ αἰνίττειν διδάσκαλον εὑρὼν σιωπῆς λόγον (VI, 11; vergl. VI, 20).

Auch Philo ist ein Freund stiller Zurückgezogenheit, der Ruhe und des Schweigens, da dies der Philosophie am besten zu statten kommt. De somn. II, 40—42 (I, 693 sq.) legt er dar, dass der beste Gebrauch der Lippen der zum Schweigen sei. Diejenigen, welche das Geistige schauen wollen, ἐν ἐρημίᾳ καὶ σκότῳ διατρίβειν ἀξιοῦσι, de migr. Abr. 34 (I, 466). In der Einsamkeit schaut man die Wahrheit, de migr. Abr. 16 (I, 450), die göttliche Weisheit ist φιλέρημος, quis rer. div. her. 26 (I, 490). Ebenda 3 (I, 474) deutet er Deut. 27, 9 so: οὐ παραινεῖ μόνον γλώσσῃ σιωπᾶν καὶ ὠσὶν ἀκούειν, ἀλλὰ καὶ ψυχῇ ταῦτα παθεῖν ἀμφότερα. De profug. 24 (I, 565): ἄριστον ἱερεῖον ἡσυχία. Von den Siebzig erzählt er vit. Moys. II, 6 (II, 140): ἐνησυχῆσαι καὶ ἐνηρεμῆσαι καὶ μόνῃ τῇ

[1] Dasselbe berichtet Eusebius H. E. IV, 7 vom Gnostiker Basilides.

ψυχῇ πρὸς μόνους ὁμιλῆσαι τοὺς νόμους. Auch der λόγος θεοῦ ist μονωτικός, quis rer. div. her. 48 (I, 506). Die seelische Einsamkeit und Stille kann man mitten im Menschengewühle erreichen. Leg. alleg. II, 21 (I, 81 sq.) erzählt der Theosophe, er habe oftmals Verwandte und Freunde und alles verlassen, um etwas der Betrachtung Würdiges zu entdecken und es sei ihm nicht gelungen: ἔστι δὲ ὅτε καὶ ἐν πλήθει μυριάνδρῳ ἐρήμῳ τὴν διάνοιαν, τὸν ψυχικὸν ὄχλον σκεδάσαντος θεοῦ.

Schon Plato betont, dass Ruhe des Philosophen erste Pflicht ist: ἡσυχίαν ἔχειν καὶ τὰ αὑτοῦ πράττειν (Rep. VI, 496 D)[1]. Plotin erklärt Enn. V, 5, 8, den höheren Erleuchtungen dürfe man nicht nachjagen, sondern müsse ἡσυχῇ μένειν ἕως ἂν φανῇ. VI, 9, 11: ὥσπερ ἁρπασθεὶς ἢ ἐνθουσιάσας ἡσυχῇ ἐν ἐρήμῳ καὶ καταστάσει γεγένηται ὡτρεμεῖ. Von der Seele beim mystischen Schauen heisst es VI, 7, 34: σιωπῶσα λέγει. V, 3, 10: κἂν σύνεσιν δῷ τὴν σιωπήν. Im Poimander 1, 16 p. 8 unterbricht Hermes in seiner Wissbegierde den Vortrag des guten Hirten. Sofort aber gebietet ihm dieser Schweigen und er gehorcht: ἀλλὰ σιώπα . . . ἰδοῦ σιωπῶ, ἔφην ἐγώ. 13, 8, p. 119: λοιπὸν σιώπησον, ὦ τέκνον, καὶ εὐφήμησον; 13, 4 p. 123: εὐφήμησον καὶ μὴ ἀδύνατα φθέγγου. Bevor Hermes seinen prächtigen Geheimgesang anstimmt, mahnt er 13, 16 p. 124 seinen Sohn wiederholt zur Ruhe: ἡσύχασον, ὦ τέκνον. Der Gesang von der Wiedergeburt soll den Abschluss des Unterrichtes bilden. Dieses letzte Ziel aber kann man nicht mehr lehren, sondern nur in Schweigen hüllen: ὅθεν τοῦτο οὐ διδάσκεται, ἀλλὰ κρύπτεται ἐν σιγῇ. Gott ist unaussprechlich und kann nur durch Schweigen ausgesprochen werden, Schweigen ist geistiges Opfer, 1, 31 p. 18: δέξαι λογικὰς θυσίας ἁγνὰς ἀπὸ ψυχῆς καὶ καρδίας πρός σε ἀνατεταμένης, ἀνεκλάλητε, ἄρρητε, σιωπῇ φωνούμενε. 10, 5 u. 6 p. 70 sq. ist die Rede von der unvergänglichen und unfassbaren Schönheit des Guten, seine Erkenntnis bestehe in göttlichem Schweigen

[1] ἡσυχία bei Plato s. Ast II, 39 sq.

und in Zuruhesetzung aller Sinneswahrnehmungen: ἡ γνῶσις αὐτοῦ καὶ θεία σιωπή ἐστι καὶ καταργία πασῶν τῶν αἰσθήσεων. Wer diese Schönheit erkannt hat, der kann nichts anders mehr erkennen, wer sie geschaut, nichts anders mehr schauen, noch von etwas anderem hören, noch überhaupt die körperlichen Kräfte gebrauchen: πασῶν γὰρ τῶν σωματικῶν αἰσθήσεών τε καὶ κινήσεων ἐπιλαθόμενος[1] ἀτρεμεῖ. Als gut und gottesfürchtig wird 10, 9 p. 73 derjenige bezeichnet, der nicht viel spricht und nicht viel hört: ὁ γὰρ θεὸς καὶ πατὴρ καὶ τὸ ἀγαθὸν οὔτε λέγεται οὔτε ἀκούεται. 13, 1 p. 114 erinnert Tat seinen Vater an das gegebene Versprechen, ihm das Geheimnis der Palingenesie zu enthüllen, προθέμενος ἐκ φωνῆς ἢ κρυβήν. Wie ein vorwitziges Kind fragt er nun nach der Herkunft der Menschen; er will wissen, aus welchem Mutterschoosse und Samen der Mensch erzeugt wurde und erhält die Antwort 13, 2: σοφία νοερὰ ἐν σιγῇ καὶ ἡ σπορὰ τὸ ἀληθινὸν ἀγαθόν. Die Wirkungen, welche dieser »geheime Bergunterricht« auf ihn ausübt, drückt Tat in mehreren Eklamationen aus 13, 4 p. 117: εἰς μανίαν με οὐκ ὀλίγην καὶ οἴστρησιν φρενῶν ἐνέσεισας; 13, 5: νῦν τὸ λοιπὸν εἰς ἀφασίαν με ἤνεγκας τῶν πρὶν ἀπολειφθέντα φρενῶν; 13, 6 p. 118: μέμηνα ὄντως, ὦ πάτερ. Wir sehen, der Poimander steht ganz unter dem Zeichen des mystischen Schweigens.

Auch in der Welt des Zaubers und der Beschwörungen spielt die σιγή eine Rolle. Zur Beschwörung von Sonne und Planeten giebt das grosse Pariser Zauberbuch folgendes Rezept v. 556 sqq.: ἐπίθες δεξιὸν ὀάκτυλον ἐπὶ τὸ στόμα καὶ λέγε· σιγή, σιγή, σιγή· σύμβολον θεοῦ ζῶντος ἀφθάρτου, φύλαξόν με, σιγή. v. 573: σὺ δὲ πάλιν λέγε· σιγή, σιγή, σιγή (Dieterich, Abraxas S. 23).

[1] Parthey liest ἐπιλαβόμενος und übersetzt auch nach Marsilius Ficinus: omnes corporis sensus et motus corripiens quiescit. Der diese Stelle benützende Verfasser des Hermipp. de astrol. dial. c. 20 p. 70 hat ἐπιλαθόμενος gelesen: οἶμαι τὴν θείαν σιωπὴν ὑποστήσεται, λέγειν περὶ αὐτοῦ οὐχ οἷός τε ὤν, πασῶν τε σωματικῶν αἰσθήσεών τε καὶ κινήσεων ἐπιλαθόμενος ἀτρεμήσει. Das ἐπιλαβόμενος giebt kaum einen ordentlichen Sinn, zumal da es gleich darauf heisst: τὴν ὅλην ψυχὴν ἀνέλκει ἀπὸ τοῦ σώματος (10, 6 p. 70).

In einem Bruchstücke der Schrift περὶ θυσιῶν, das uns Eusebius praep. evang. IV, 13 und dem. evang. III, 3 mitteilt, sagt Apollonius von Tyana, man solle dem ersten über alles erhabenen Gotte kein Opfer darbringen und keinen sinnlichen Gegenstand weihen, weil er ja nichts nötig habe und weil ihm gegenüber doch alle Dinge unrein seien, man soll ihn vielmehr nur mit wortlosem Gebete verehren: μόνῳ δὲ χρῶτο πρὸς αὐτὸν ἀεὶ τῷ κρείττονι λόγῳ, λέγω δὲ τῷ μὴ διὰ στόματος ἰόντι. Diese Opfertheorie des ἀνὴρ σοφός gefällt auch Porphyrius de abst. II, 34 p. 163. Dem höchsten Gotte dürfe man nichts Sinnenfälliges darbringen, auch kein Name und keine hörbare Rede sei geziemend, der wahre Gottesdienst sei reines Schweigen und reine Gedanken: διὸ οὐδὲ λόγος τούτῳ ὁ κατὰ φωνὴν οἰκεῖος, οὐδ' ὁ ἔνδον, ὅταν πάθει ψυχῆς ἢ μεμολυσμένος, διὰ δὲ σιγῆς καθαρᾶς καὶ τῶν περὶ αὐτοῦ καθαρῶν ἐννοιῶν θρησκεύομεν αὐτόν. Die Götter zweiter Ordnung dürfen auch mit Worten angerufen und gepriesen werden. Schon Plotin sagt Enn. V, 1, 6, man solle Gott anrufen οὐ λόγῳ γεγωνῷ[1], ἀλλὰ τῇ ψυχῇ ἐκτείνασιν ἑαυτοὺς εἰς εὐχὴν πρὸς ἐκεῖνον, εὔχεσθαι τὸν τρόπον τοῦτον δυναμένους μόνους πρὸς μόνον. Auch de myst. 8, 3 p. 263 wird vom höchsten göttlichen Wesen, dem πρῶτον νοοῦν καὶ πρῶτον νοητόν gesagt: διὰ σιγῆς μόνης θεραπεύεται. Beachtenswert ist auch de myst. 2, 3 p. 70 sqq., wo der erfahrene Theurge eine Anleitung zur διάκρισις πνευμάτων giebt und die Kennzeichen der verschiedenen Epiphanien oder Parusien namhaft macht: den Erscheinungen der Götter eignet τάξις καὶ ἠρεμία, bei den Erzengeln δραστήριον τὸ τῆς τάξεως καὶ ἠρεμίας ὑπάρχει, den Engeln οὐκ ἀπηλλαγμένον ἤδη κινήσεως τὸ διακεκοσμημένον καὶ ἡσυχαῖον πάρεστι; den Dämonenerscheinungen folgt Verwirrung und Unordnung, die Archonten der Materie aber kennzeichnet der Lärm. So begreifen wir, warum Proklus de prov. et fato I, 42 von einer geschwätzigen Materie (materia garrula) redet.

[1] So sagt schon Philo leg. alleg. III, 13 (I, 95): λόγῳ ὑποστεῖλαι τῷ γεγωνῷ

Es liegt hierin der Gedanke, der bei Proklus und Dionysius, wie das Folgende noch zeigen soll, oft genug deutlich ausgesprochen wird, dass in den obersten, Gott selbst umgebenden Regionen absolutes Schweigen herrscht, welches sich weiter nach unten zum Reden entfaltet. Im Gebiete der Materie herrscht dann bunte Mannigfaltigkeit, Verwirrung und Lärm. Jenem metaphysischen Schweigen entspricht das erkenntnistheoretische: wer zu göttlicher Erkenntnis gelangen will, muss sich des Lärmes und der Verwirrung entschlagen und aufwärtsstreben, bis er endlich Gott in absolutem Schweigen, im Ruhen aller körperlichen und seelischen Kräfte erfasst. Dieses Schweigen ist das beste Gebet, ist eine Ehrung Gottes, ist Gottesdienst.

Wie bekannt, spielt das metaphysische Schweigen auch im Gnosticismus eine grosse Rolle[1]. Nach der Lehre des Basilides herrschte in der Zeit des grossen Archon tiefes Schweigen (Hippolyt, Philos. VII, 27); nach der Anschauung Valentins stehen an der Spitze der Äonen-Syzygien der Πατήρ oder Βυθός und die Σιγή (Irenäus adv. haer. I, 11, 5); die Schüler des Markus kennen eine μυστικὴ πρὸ αἰῶνος σιγή (I, 13, 6). Die Σιγή ist wieder identisch mit der Ἔννοια und aus ihr und dem Βυθός gehen der Νοῦς und die Ἀλήθεια hervor (I, 1, 1). Die gnostische Σιγή ist die altägyptische Menu (Ruhe, Stille)[2].

Proklus ist ein grosser Schweiger und betont immer wieder die Bedeutung des metaphysischen und die Nothwendigkeit des moralischen Schweigens. In Alcib. II, 153 sq. deutet er das Schweigen des Sokrates allegorisch: τὸ ἄρρητον προηγεῖται τῶν ῥητῶν ἐν τοῖς θεοῖς, καὶ τὸ ἀφθεγκτον τῶν φθεγκτῶν καὶ τὸ σιγώμενον τῶν διὰ λόγου καὶ φωνῶν γιγνομένων. Deshalb hat sich Sokrates dem Göttlichen verähn-

1 Vergl. übrigens schon Empedokles de nat. v. 28: δῖα Σιωπή τε Ὀμφαίη τε. Mullach, Fragmenta philos. Graec. I, 1.

2 Strauss-Torney, Die altägyptischen Götter und Göttersagen 1889 I, 422 ff.

licht und er beginnt mit dem Stillschweigen die Fürsorge für den Geliebten[1], da auch dem Eros, der sich in die σιγωμένη τάξει τῶν θεῶν gestellt hat, dieses Unaussprechliche eigen ist: ἔδει τοίνυν τὸν ἔνθεον ἐραστὴν τῇ θεοθρέμμονι σιγῇ[2] πρὸ τῆς διὰ λόγων κοινωνίας παραδοῦναι τὴν περὶ τὸν ἐρώμενον κηδεμονίαν. So wurde er seinem Gotte ähnlich und brachte zugleich den Jüngling εἰς τὸ θαῦμα τῆς ἑαυτοῦ σιγῆς. II, 173 lautet die symbolische Erklärung: ἡ γὰρ σιωπὴ[3] σύμβολόν ἐστι τῆς ἀρρεψίας καὶ τῆς ἐποχῆς τῶν ἔξω φερομένων ἐνεργειῶν καὶ τῆς ἀσχέτου πρὸς τὸ χεῖρον ζωῆς. Den Zusammenhang mit den Mysterien verrät Pl. Th. IV, 9 p. 193: καὶ γὰρ ἡ μύησις καὶ ἡ ἐποπτεία τῆς ἀρρήτου σιγῆς ἐστι σύμβολον καὶ τῆς πρὸς τὰ μυστικὰ διὰ τῶν νοητῶν φασμάτων ἑνώσεως.

Dass der λόγος aus der σιγή hervorgegangen ist, sagt Proklus de philos. chald. p. 4 (ed. Jahn): δεῖ πρὸ τοῦ λόγου τὴν τὸν λόγον ὑποστήσασαν εἶναι σιγήν . . . . ὁ ἐν ἐκείνοις λόγος ἀπ' ἄλλης ἀρρητοτέρας ἑνάδος ὑποστὰς λόγος μέν ἐστι τῆς πρὸ τῶν νοητῶν σιγῆς, τῶν δὲ νοητῶν σιγωμένων σιγή[4]. Hierher gehört die γαλήνη und πατρικὴ σιγή in Parm. VI, 163, in Crat. p. 63, vergl. Pl. Th. V, 34 p. 320. Das absolut Eine ist sogar noch jenseits des Schweigens. Pl. Th. II, 11 p. 110: ὡς πάσης σιγῆς ἀρρητότερον καὶ ὡς πάσης ὑπάρξεως ἀγνωστότερον, ἅγιος ἐν ἁγίοις, τοῖς νοητοῖς ἀποκεκρυμμένος θεοῖς; in Parm. VI, 164: ἁπάντων τῶν τοιούτων ἐξήρηται τὸ ἕν, ἐπέκεινα ὂν καὶ ἐνεργείας καὶ σιγῆς καὶ ἡσυχίας.

[1] Vergl. in Alcib. II, 110: Sokrates gleicht in seinem Schweigen dem guten Dämon, welcher für uns sorgt σιγῇ παρὼν καὶ ἀπορρωτὴς ἀνορθῶν τοὺς βίους ἡμῶν; II, 333: τὸ γὰρ σιγῶντα ἕπεσθαι δαιμόνιόν ἐστιν.

[2] Die θεοθρέμμων σιγή, welche Hermann Gogava in Alcib. II, 155 mit »deorum alumno silentio«, Cousin richtig mit »silentio quo divina quaeque aluntur« übersetzt, findet sich bei Pr. noch öfters, so in Crat. p. 68, in Tim. 167 C. p. 395. Vergl. Kroll, de oraculis chaldaicis p. 16.

[3] Bei Cousin steht hier wie II, 169 fälschlich σκοπή statt σιωπή, während Creuzer (Procli Successoris in Platonis-Alcibiadem priorem commentarii 1820 I, 62 sq.) beidemal das Richtige hat. Es ist nicht von der »Warte«, sondern vom Stillschweigen die Rede, wie das Weitere (ἔτι σιωπῶν διατέλει κτλ.) sofort zeigt.

[4] Vergl. dazu Jahns Bemerkungen p. 36 sqq.

Wer sich also zum Göttlichen emporschwingen will, muss vor allem still und ruhig werden nach aussen wie nach innen; in Parm. V, 328: ἡσυχάζοντες πληροῦνται θεωρίας. In Alcib. II, 117 sqq. führt Pr. aus, der νοῦς zeige sich den Seelen nicht immer, sondern nur ὅταν ἀποσκευάζωνται τὸν πολὺν ὄγκον; wir vernehmen die Stimme des Geistes nur, ὅταν τοῦ πολλοῦ κλύδωνος τοῦ γενεσιουργοῦ καθαροὶ γενώμεθα καὶ ἐν γαλήνῃ τινὶ τὴν ἑαυτῶν ὁρμίσωμεν ζωήν. Darum fordert Pr. Pl. Th. II, 11 p. 109 auf, sich der vielgestaltigen Erkenntnisse zu entschlagen, alle mannigfaltige Lebensform abzustreifen, sich in Ruhe zu versetzen und in die Nähe der Allursache; nicht Meinung, nicht Phantasie, nicht Leidenschaft soll sich mehr regen, schweigen muss der Wind, schweigen das All: in dieser Ruhe muss der Aufstieg erfolgen. Auf der Höhe mystischer Erkenntnis tritt völliges Schweigen, affektslose Ruhe ein: muta facta et silens intrinsecus silentio . . . quietans se ipsum non ab exterioribus motibus sed ab interioribus (de prov. et fato I, 42).

Der Mystiker ist, wie der Lyriker, der Ansicht, dass die Sprache ihre Schranken hat und dass es ihr an Worten gebricht zum Ausdrucke der höchsten und schönsten Gedanken. Darum kann man das Höchste nur durch andachtsvolles Schweigen ehren. Proklus verweist dafür auf das erhabene Beispiel Hesiods, in Crat. p. 71: ὁ δέ γε Ἡσίοδος καὶ σιγῇ πολλὰ σέβει καὶ τὸ πρῶτον ὅλως οὐκ ὠνόμασεν . . . τοὺς πατέρας τῶν νοητῶν σεσιώπηκεν· ἄρρητοι γάρ εἰσι παντελῶς, p. 72: τὰ μὲν τῷ ἑνὶ σύστοιχα σιωπῇ παραδίδωσι, gemäss der Mahnung des Orakelwortes: σίγ' ἔχε μύστα, vergl. p. 59: εὐφήμως καὶ πρεπούσῃ θεοῖς σιγῇ. Pr. befolgt auch dieses Beispiel in Polit. p. 372, σιγῇ τῇ πρεπούσῃ σέβων. Pl. Th. II, 9 p. 106: σιγῇ τὸ ἄρρητον ἀνυμνεῖν, III, 7 p. 132: αὕτη μέν (sc. ἡ πηγὴ θεότητος) ἡμῖν σιγῇ καὶ τῇ πρὸ σιγῆς ἑνώσει τιμάσθω. Dem Meister schliesst sich der Schüler Marinus an. Er erklärt vita Procli c. 3, er wolle das Leben seines Lehrers schildern nach dem Schema: physische, ethische, politische,

kathartische und theoretische, endlich theurgische Tugenden, τὰς δὲ ἔτι ἀνωτέρω τούτων σιωπήσαντες ὡς καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον ἤδη τεταγμένας.

Dieses doppelte Schweigen, das metaphysische und noetische, kennt auch Dionysius. Gott selbst ist ihm in tiefstes Schweigen gehüllt. Nun hat er aber nicht, wie Ignatius, die Antithese σιγή — λόγος[1], sondern die andere σιγή — ἄγγελος. Er unterlegt nämlich, im Anschluss an Proklus (de mal. subs. I, 218: pronuntians illorum [sc. deorum] silentium), dem Engelsnamen neben dem herkömmlichen Sinn einen neuen: ὥσπερ ἐξαγγελτικὰς τῆς θείας σιγῆς (DN. 4, 2)[2]; er sagt (4, 22), dass sie τὴν ἀγαθότητα τῆς ἐν ἀθύτοις σιγῆς in sich abspiegeln. DN. 11, 1 redet er περὶ τῆς θείας εἰρήνης καὶ ἡσυχίας, ἣν ὁ ἱερὸς Ἰοῦστος ἀφθεγξίαν καλεῖ, von ihr gilt: οὔτε εἰπεῖν οὔτε ἐννοῆσαί τινι τῶν ὄντων οὔτε θεμιτὸν οὔτε ἐφικτόν. Die höchsten und einfachsten Geheimnisse der Theologie sind verborgen κατὰ τὸν ὑπέρφωτον τῆς κρυφιομύστου σιγῆς γνόφον.

Wer göttlicher Erleuchtungen teilhaftig werden will, muss durch Einsamkeit und Ruhe das Herz reinigen[3]. D.

---

[1] Ignatius ad Magn. VIII, 2: λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών. Wegen der richtigen Lesart vergl. die Anmerkung bei Funk, Opp. Patr. Apost. I, 169.

[2] Vergl. auch Stiglmayr, die Engellehre des sog. Dion. Ar., im Compte rendu des 4. internationalen wissenschaftlichen Katholikenkongresses zu Freiburg i. Schw. 1898 S. 6. — Es mag bei dieser Gelegenheit darauf hingewiesen werden, dass D. auch die alttestamentlichen Theophanien nicht durch den Logos, sondern durch Engel vermittelt sein lässt (CH. 4, 3), wie die Väter mehr und mehr annahmen, seitdem die andere Erklärung von den Arianern in ihrem Sinne ausgebeutet worden war. Der Wortlaut bei D. lässt erkennen, dass er diese Deutung fast für selbstverständlich ansieht. Vergl. zu dieser Frage und ihrer Lösung durch die Väter Reinke, Beiträge zur Erklärung des alten Testamentes IV, 357 ff. Th. Qu.-Schr. 1866 S. 415 ff. Philo lässt de somn. I, 39 (I, 655) die Theophanie durch den πρεσβύτατος λόγος vermittelt sein. Vergl. Siegfried, Philo von Alexandria S. 333.

[3] Von jeher und bei allen Völkern galt die Einsamkeit als beste Vorbereitung zum Empfange höherer Erleuchtung, zu Vision und Ekstase. Von einem Hauptekstatiker und Kathartiker des grauen Altertums, Epimenides von Kreta, wird in märchenhafter Einkleidung

nennt (CH. 4, 4) die Hirten von Bethlehem ὡς τῇ τῶν πολλῶν ἀναχωρήσει καὶ ἡσυχίᾳ κεκαθαρμένους und Ep. 8, 1 mahnt er, die göttlichen Strahlen ἐν ἡσυχίᾳ in sich aufzunehmen.

Sehr bezeichnend ist M. Th. c. 3. Seine theologischen Grundlinien, führt er da aus, und seine göttlichen Namen seien kürzer als die symbolische Theologie. »Denn je weiter wir nach oben streben, desto mehr drängen sich die Reden durch die Anschauungen der geistigen Dinge zusammen[1], wie wir auch jetzt in das über den Geist erhabene Dunkel tretend nicht Redekürze, sondern völliges Schweigen und Aufhören des geistigen Erkennens finden werden (ἀλογίαν παντελῆ καὶ ἀνοησίαν εὑρήσομεν). In den ersteren Abhandlungen sei die Rede von oben nach unten gegangen und darum immer breiter und wortreicher geworden; jetzt aber, da sie aufwärts steige, werde sie stufenweise immer kürzer und gedrängter καὶ μετὰ πᾶσαν ἄνοδον ὅλος ἄφωνος ἔσται καὶ ὅλος ἑνωθήσεται τῷ ἀφθέγκτῳ (vergl. damit obige Proklusstelle Pl. Th. III, 7 p. 132: σιγῇ καὶ τῇ πρὸ σιγῆς ἑνώσει).

Was wir von Gott aussagen, ist unzutreffend. Nicht einmal der Name »Güte« passt für Gott, man legt ihm denselben bei rein »aus Sehnsucht etwas zu denken und zu

---

erzählt, wie er lange in der geheimnisvollen Höhle des Zeus auf dem Ida sich aufhielt, hart fastete, langer Ekstasen sich erfreute und dann voll bewandert in »enthusiastischer Weisheit« aus seiner Einsamkeit wieder ans Licht kam und seine kathartische Thätigkeit entfaltete. Rohde, Psyche II, 96 f. — Von den Kirchenvätern empfiehlt auch Basilius die Einsamkeit als Anfang der Seelenreinigung, völlige Ruhe des Herzens als besten Zustand zur Betrachtung der Wahrheit. Man soll »die Teilnahme der Seele an den Empfindungen des Leibes abbrechen« Ep. 2, 2. Kranich, die Ascetik bei Basilius S. 72 ff. Ähnlich Gregor von Nyssa de vita Moysis Migne 44, 333 A: ταῖς ὑψηλαῖς δι' ἡσυχίας ἐμφιλοσοφήσας μελέταις. Wer mit Gott sich vereinigen will, muss ἐξελθεῖν πᾶν τὸ φαινόμενον καὶ ἐπὶ τὸ ἀόρατον καὶ ἀκατάληπτον τὴν ἑαυτοῦ διάνοιαν οἷον ἐπί τινα ὄρους κορυφὴν ἀνατείναντα ἐκεῖ πιστεύειν κτλ. Er verweist auf Elias und Johannes, de virg. c. 6 sq. Migne 46, 349 sq.

[1] Vergl. damit Proklus in Crat. p. 38: τὰ θεόκλητα ὀνόματα καὶ λεῖά εἰσι καὶ εὔηχα, ὡς ὀλιγοσυλλαβότερα ἢ περ τὰ παρ' ἀνθρώποις.

sagen über jene unaussprechliche Natur« (DN. 13, 3). Über die höchsten Wahrheiten kann man nur schweigen, EH. II, 3, 1: τοῦ θειοτέρου λόγου τῶν τελουμένων σεσιγημένου[1]. Hierin liegt zugleich eine Ehrung. So schliesst die himmlische Hierarchie 15, 9: τὴν ὑπὲρ ἡμᾶς κρυφιότητα σιγῇ τιμήσαντες[2]. EH. 1, 1: τὰ τοῦ κρυφίου θεοῦ ταῖς νοεραῖς καὶ ἀοράτοις γνώσεσι τιμήσεις. DN. 1, 3: τὸ μὲν ὑπὲρ νοῦν καὶ οὐσίαν τῆς θεαρχίας κρύφιον ἀνεξερευνήτοις καὶ ἱεραῖς νοὸς εὐλαβείαις, τὰ δὲ ἄρρητα σώφρονι σιγῇ τιμῶντες.

Es reizt förmlich, die Fernwirkungen der genannten Theorien zu verfolgen; dieselben sind wirklich unermesslich. Wie begreiflich, wurden sie namentlich in Mönchskreisen mit Freuden aufgegriffen und zur Mönchsaskese ausgewertet. In der Justinianischen Gesetzgebung bedeuten ἡσυχαστήρια, wie φροντιστήρια, Klöster (Novell. 5 u. 133). Dem Johannes Silentiarius in der Sabaslaura († 558) wird 37jähriges Stillschweigen nachgerühmt[3]. Bekannt ist die Richtung der Hesychasten oder Omphalopsychen im 14. Jahrhundert des morgenländischen Mittelalters. Der Hagiorit Nikodemus († 1809) suchte die hesychastische Gebetsandacht zu repristinieren[4].

Der Gedanke, dass äusseres und inneres Schweigen Gebet und Opfer, sogar in höchster Form sei, lebte in der Mystik weiter und wurde nicht selten als Reaktion gegen

---

[1] Vergl. in dem unter dem Namen des hl. Gregor von Nazianz laufenden Hymnus v. 10: λαλεῖ σιγώμενον ὕμνον (Pitra, Anal. sacr. II p. XLVI).

[2] Auch Gregor von Nyssa mahnt (contra Eunom. 12 M. 45, 945 C) sich der vorwitzigen Erforschung der Gottheit zu enthalten und sie »durch Schweigen zu ehren«. In Eccles. hom. 7. 44, 732 C glaubt er, dass der von der Schrift (Eccl. 3, 7) genannte καιρὸς τοῦ σιγᾶν dann da sei, ὅταν περὶ τῆς οὐσίας (θεοῦ) ἡ ζήτησις ᾖ. Diekamp, die Gotteslehre d. hl. Gr. v. N. S. 182.

[3] Zöckler, Askese und Mönchtum I, 248 f.

[4] Zöckler I, 301.

Veräusserlichung des christlichen und kirchlichen Lebens einseitig betont. Noch Angelus Silesius singt:

Geschäftig sein ist gut, viel besser aber beten;
Noch besser aber stumm und still vor Gott den Herren treten[1].

---

[1] Lindemann, Geschichte der deutschen Litteratur. 4. A. 1876. S. 393.

4. Kapitel.

Mystische Zustände.

§ 18.

Mystisch-ekstatisches Schauen und Einswerden.

Strenge genommen gehört das im Vorigen behandelte mystische Ruhen und Schweigen schon zu den mystischen Zuständen. Dasselbe hängt mit Vision und Ekstase enge zusammen; es dient zur Vorbereitung auf dieselbe, führt zu derselben und ist in höchster Potenz vorhanden, wenn sie eingetreten ist. Dabei wurde aber mehr das Phraseologische dieser Redeweise, Form und Hülle, berücksichtigt und darum konnte dieser Punkt ins vorige Kapitel verwiesen werden. Das Folgende wird der Form ihren Inhalt geben.

Der Höhepunkt menschlicher Erkenntnis und philosophischer Forschung ist das mystische Schauen, die Ekstase. Hier nimmt alle Sinneswahrnehmung, alles discursive Denken, überhaupt alle geistige Thätigkeit ein Ende. Die Seele fühlt, in völlige Passivität versetzt, die unmittelbare Parusie Gottes; eine plötzliche Erleuchtung kommt über sie und umflammt sie, sie wird Gott verähnlicht und mit ihm vereinigt, vergottet. Vorbedingung dieser Erleuchtung und Einigung ist die Seelenreinigung.

Die Heimat dieser Gedanken sind die Mysterien, in welchen derartige ekstatische und orgiastische Zuständlichkeiten durch allerlei künstliche Mittel hervorgerufen wurden[1].

---

[1] Ich verweise auf die klassischen Schilderungen bei Rohde, Psyche II, 9 ff.

Deutlich verraten diesen Ursprung die Termini, die Vergleiche und ausdrücklichen Verweisungen, welche sich bei den Philosophen finden, wenn sie von Derartigem reden. Diese Gedanken wurden nämlich, nach einem schüchternen Vorgange des Empedokles[1], schon von Plato ansatzweise in die Philosophie eingeführt, gelangten von da zu Philo, zu Plotin und den nachfolgenden Neuplatonikern, sie steigerten sich stufenweise bis auf Proklus und Pseudo-Dionysius, durch welch letzteren sie in der christlichen Mystik des mittelalterlichen Morgen-, später auch des Abendlandes heimisch geworden sind. Selbstverständlich handelt es sich bei unserer Untersuchung nicht um die Möglichkeit und Thatsächlichkeit solcher Erscheinungen in alter und neuer, heidnischer und christlicher Zeit, sondern lediglich um die litterarhistorische Frage, wie diese mystischen Gedanken theoretisch gefasst und systematisch weiter entwickelt wurden.

I. Was zunächst Plato betrifft[2], so verlangt dieser häufig die κάθαρσις, die Reinigung des Menschen unter Hinweis auf die analoge Forderung, welche οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν καταστήσαντες stellen (Phaed. 69 C). Diese Reinigung erfolgt durch die Beschäftigung mit der Philosophie, Phaed. 114 C: οἱ φιλοσοφίᾳ ἱκανῶς καθηράμενοι. Näherhin besteht die Reinigung darin, dass die Seele sich soviel als möglich vom Leibe trennt und vom Trug der Sinne freimacht und sich auf sich selbst concentriert: κάθαρσις εἶναι τοῦτο συμβαίνει τὸ χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐθίσαι αὐτὴν καθ' αὑτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαί τε καὶ ἀθροίζεσθαι καὶ οἰκεῖν κατὰ τὸ δυνατὸν καὶ ἐν τῷ νῦν παρόντι καὶ ἐν τῷ ἔπειτα μόνην καθ' αὑτὴν ἐκλυομένην ὥσπερ ἐκ δεσμοῦ ἐκ τοῦ σώματος. (Phaed. 67 C, vergl. 67 A/B, 83 A). Die so gereinigte Seele geht der »Jagd nach dem Seienden« nach (τὴν τοῦ ὄντος θήραν, Phaed. 66 C)

---

[1] Rohde II, 185.

[2] Nach Rohde, Psyche II, 285 ff.

und tritt in innigste Gemeinschaft mit dem Göttlichen und im Enthusiasmus schaut sie die Wahrheit: ἐξιστάμενος τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων καὶ πρὸς τῷ θείῳ γιγνόμενος ἐνθουσιάζων λέληθε τοὺς πολλούς (Phaedr. 249 D). Der Stufengang der Dialektik und des discursiven Denkens führt hinauf zum Guten und Schönen an sich (Rep. VII, 532 A sq.), dort tritt das Schauen ein und damit ist das Ziel erreicht, welches in der ἐπαναγωγὴ τοῦ βελτίστου ἐν ψυχῇ πρὸς τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὖσι θέαν (532 C) besteht. In plötzlicher Vision erschaut die Seele das, wornach sie mit Mühe in ihrem dialektischen Aufstiege gestrebt hat: ἐξαίφνης κατόψεταί τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν (Symp. 210 E), es ist ein Schauen wie in den τέλεα καὶ ἐποπτικὰ μυστήρια (210 A. Phaedr. 250 B/C). Ein gewisser Zustand der Besessenheit und Raserei kommt über ihn: κατεχόμενος ἐκ τοῦ θεοῦ (Menon 99 D), κατεχόμενοι ὥσπερ οἱ βάκχαι (Jon 533 E), μανέντι τε καὶ κατασχομένῳ (Phaedr. 244 E). Es ist, wie wenn der Geist aus ihm ausgetreten und Gott in ihn eingezogen wäre: ἔνθεός τε γίγνεται καὶ ἔκφρων καὶ ὁ νοῦς οὐκέτι ἐν αὐτῷ ἔνεστιν (Jon 534 B). Ausfahren der Seele oder Einfahren des Gottes wird dabei, wie Rohde II, 61 bemerkt, selten streng unterschieden; beide Vorstellungen mischen sich. Auf diese Weise wird der Mensch gottähnlich: ὁμοιοῦσθαι θεῷ (Rep. X, 613 A), ὁμοίωσιν θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν (Theaet. 176 B); er wird göttlich: θεῖος εἰς τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ γίγνεται (Rep. VI, 500 D).

Treffend charakterisiert Rohde den mystischen Gehalt der platonischen Lehre: »Plato ist der scharfsinnigste, ja spitzfindigste, eifrig allen Verschlingungen der Logik, auch des Paralogismus nachspürende Dialektiker. Aber, wie sich in seiner Natur die Besonnenheit und Kälte des Logikers in einer unvergleichlichen Art mit dem enthusiastischen Aufschwung des Sehers und Propheten verbindet, so reisst auch seine Dialektik selbst sich über das mühselige, stufenweis fortschreitende Aufwärtsstreben von Begriff zu Begriff zuletzt empor an ihr Ziel in einem einzigen mächtigen Schwunge,

der das sehnsüchtig erstrebte Ideenreich auf einmal und unmittelbar vor ihr aufleuchten lässt. So wird in der Ekstasis dem Bakchen die Gottheit in plötzlicher Vision offenbar, so in den Mysteriennächten dem Epopten das Bild der hohen Göttinnen im Fackelglanz von Eleusis[1].«

II. Diese Gedanken werden von Philo weitergeführt[2]. Er vergleicht de Abrah. 24 (II, 19) den noch auf niedriger Erkenntnisstufe Stehenden mit einem bloss in die kleinen Mysterien Eingeweihten (ἐν ταῖς βραχυτέραις ὀργιάζηται), die völlige Erhebung über die Sinnenwelt mit den grossen Weihen (τὰς μεγάλας τελεσθεῖσα τελετάς); ebenso wird leg. alleg. III, 33 (I, 107) derjenige, welcher Gott schaut und nicht erst vom Werk auf den Schöpfer schliessen muss, welcher ἔμφασιν ἐναργῆ τοῦ ἀγενήτου λαμβάνει ὡς ἀπ' αὐτοῦ αὐτὸν καταλαμβάνειν, genannt τελεώτερος καὶ μᾶλλον κεκαθαρμένος νοῦς τὰ μεγάλα μυστήρια μυηθείς. Soweit gelangt aber nur der Ascet, welcher sich von den Banden der Sinnlichkeit freigemacht und einem höheren Leben hingegeben hat; Typus der zur Gottesschau führenden Ascese ist Jakob, dessen Name Israel bedeutet ὁρῶν θεόν de somn. 27 (I, 646). Wer den νοῦς in die Freiheit retten will, der muss sich aller körperlichen Notwendigkeiten, sinnlichen Wahrnehmungsvermögen, sophistischen Überzeugungskünste, ja schliesslich seiner selbst entschlagen leg. alleg. III, 13 (I, 95); wenn die Seele ἐξαπλωθῇ καὶ ἐκθειασθῇ, dann schweigen die Stimmen der Wahrnehmung und alles lästige misstönende Geräusch: ταῦτα πάντα παύεται, ὅταν ἐξελθοῦσα τῆς ψυχῆς πόλιν ἡ διάνοια θεῷ τὰς ἑαυτῆς πράξεις καὶ διανοήσεις ἀνάψῃ III, 14 (I, 96). Der Geist verlässt alles und beschäftigt sich mit sich selbst (ἑαυτῷ προσομιλεῖν) und schaut dann die Wahrheit wie in einem Spiegel, de migr. Abr. 34 (I, 466). Darum redet er Quis rer. div. her. 14 (I, 482 sq.) die Seele an: σαυτὴν ἀπόδραθι καὶ ἔκστηθι σεαυτῆς,

[1] Psyche II, 283 f.

[2] Vergleiche dazu Zeller III. 2. S. 414 ff. Wolff, die philonische Philosophie 2. A. 1853 S. 12 ff. Anrich S. 64 ff.

ὥσπερ οἱ κατεχόμενοιν καὶ κορυβαντιῶντες βακχευθεῖσα καὶ θεοφορηθεῖσα κατά τινα προφητικὸν ἐπιθειασμόν· ἐνθουσιώσης γὰρ καὶ οὐκ ἔτι οὔσης ἐν ἑαυτῇ διανοίας, ἀλλ' ἔρωτι οὐρανίῳ σεσοβημένης κἀκμεμηνυίας κτλ. Er fordert dann die διάνοια auf zu sagen, wie das zugeht; die Antwort lautet: παθοῦσα ὡς ἄφρων καὶ νήπιος παῖς, ἔγνων ὡς ἄμεινον ἦν ἄρα πάντων μὲν τούτων ὑπεξελθεῖν, ἑκάστου δὲ τὰς δυνάμεις ἀναθεῖναι θεῷ. Wenn es Genesis 15, 12 heisst: περὶ δὲ ἡλίου δυσμὰς ἔκστασις ἐπέπεσεν ἐπὶ τὸν Ἀβραάμ, so bedeutet nach Philo die Sonne den menschlichen Geist. Geht sie unter, so strahlt das Göttliche in den Menschen ein und ἔκστασις καὶ ἡ ἔνθεος ἐπιπίπτει κατοκωχή τε καὶ μανία. Der menschliche Geist wird ausquartiert, der göttliche zieht ein: ἐξοικίζεται ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς κατὰ τὴν τοῦ θείου πνεύματος ἄφιξιν. Denn das Sterbliche darf nicht mit dem Unsterblichen zusammenwohnen. Quis rer. div. her. 53 (I, 511).

Diese Ekstase vollzieht sich aber in völliger Ruhe des Geistes: ἔκστασιν τὴν ἠρεμίαν καὶ ἡσυχίαν τοῦ νοῦ παραλαμβάνων 51 (I, 510). Dass der Menschengeist nicht aus eigener Kraft sich so hoch emporzuschwingen vermag, ist für Philo selbstverständlich. Der νοῦς des Menschen würde das ἀναδραμεῖν zur göttlichen Natur gar nicht wagen, wenn Gott ihn nicht emporzöge, leg. alleg. I, 3 (I, 51). Seine Führer beim Aufstieg sind, wie wir oben S. 58 gesehen, Engel, dann der göttliche Logos, endlich der Allführer, Gott selber. Jeder fromme Mann ist ein Prophet und Inspirierter, quis rer. div. her. 52 (I, 510); ein plötzlich kommender guter Gedanke ist göttliche Eingebung, vergl. de Cherub. 9 (I, 143), de somn. II, 38 (I, 692).

Es ist ein altes Grundgesetz, dass Gleiches nur durch Gleiches erfasst werden kann. »Du gleichst dem Geist, den du begreifst.« Das Gesetz gilt für die Sinnesthätigkeit, wie für die geistige. Schon Empedokles drückt es in den drastischen Versen aus:

γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ'ὕδωρ,
αἰθέρι δ'αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀίδηλον,
στοργῇ δὲ στοργήν, νεῖκος δέ τε νείκεϊ λυγρῷ[1].

Die Seele ist nach Plato[2] ein θεοειδές (Phaed. 95 C), sie ist συγγενὴς τῷ θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῷ ἀεὶ ὄντι (Rep. X, 611 E) und durch dieses συγγενές berührt sie das ὄντως ὄν (VI, 490 B). Das Auge ist ἡλιοειδέστατον τῶν περὶ τὰς αἰσθήσεις ὀργάνων (Rep. VI, 508 B). »Wär' nicht das Auge sonnenhaft, die Sonne könnt' es nie erblicken« sagt Goethe im Anschluss an die genante Platostelle, bezw. an Plotin, der sie Enn. I, 6, 9 weiter ausführt: τὸ γὰρ ὁρῶν πρὸς τὸ ὁρώμενον συγγενὲς καὶ ὅμοιον ποιησάμενον δεῖ ἐπιβάλλειν τῇ θέᾳ· οὐ γὰρ ἂν πώποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον ἡλιοειδὴς μὴ γεγενημένος οὐδὲ τὸ καλὸν ἂν ἴδοι ψυχὴ μὴ καλὴ γενομένη. Aber auch Philo kennt dieses Gesetz, de gig. 2 (I, 263): ἵνα πρὸς τῶν ὁμοίων τὸ ὅμοιον θεωρῆται, de congr. quaer. 9 (I, 525): φῶς ψυχῆς ἡλιοειδέστατον ἐπιστήμη. De praem. et poen. 7 (II, 415) dehnt er es auf die Schau Gottes aus: wie man die Sonne nur durch die Sonne, die Gestirne nur durch die Gestirne, überhaupt das Licht nur durch das Licht sehen kann, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὁ θεὸς ἑαυτοῦ φέγγος ὢν δι' αὐτοῦ μόνου θεωρεῖται, μηδενὸς ἄλλου συνεργοῦντος ἢ δυναμένου συνεργῆσαι πρὸς τὴν εἰλικρινῆ κατάληψιν τῆς ὑπάρξεως αὐτοῦ . . . . ἀλήθειαν μετίασιν οἱ τὸν θεὸν θεῷ φαντασιωθέντες, φωτὶ φῶς.

Als besonderes Geschenk erhielt der Mensch vom Schöpfer den νοῦς, welchen man ψυχῆς τινα ψυχήν nennen kann, so wie manche die Pupille des Auges ὀφθαλμοῦ ὀφθαλμόν nennen, de mund. opif. 21 (I, 15). Wenn es in der Schrift heisst, dass der Mensch κατ' εἰκόνα θεοῦ καὶ καθ' ὁμοίωσιν geschaffen sei, so bezieht sich dies eben auf den νοῦς, dessen Thätigkeit 23 (I, 16) in begeisterten Worten geschildert wird. Was Gott im Weltall ist, das ist der Menschengeist im Menschen. Er

[1] Denat. 378—380, bei Mullach, fragm. philos. Gr. I, 11. Vergl. dazu p. 72.

[2] Rohde, Psyche II, 284 f.

ist unsichtbar und sieht alles, seinem Wesen nach unerkennbar erfasst er das Wesen anderer. Er treibt Künste und Wissenschaften, schweift durch Länder und Meere und schwingt sich in die Lüfte. Er bewegt sich im Reigen mit den Planeten nach den musikalischen Gesetzen, der Liebe zur Weisheit folgend, er überspringt die sinnliche Natur und strebt nach der geistigen. Dort schaut er die Urbilder und Ideen, überwältigende Schönheiten, μέθῃ νηφαλίῳ κατασχεθεὶς ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶντες ἐνθουσιᾷ, ἑτέρου γεμισθεὶς ἱμέρου καὶ πόθου βελτίονος, ὑφ' οὗ πρὸς τὴν ἄκραν ἀψίδα παραπεμφθεὶς τῶν νοητῶν ἐπ' αὐτὸν ἰέναι δοκεῖ τὸν μέγαν βασιλέα· γλιχομένου δ'ἰδεῖν, θείου φωτὸς ἄκρατοι καὶ ἀμιγεῖς αὐγαὶ χειμάρρου τρόπον ἐκχέονται, ὡς ταῖς μαρμαρυγαῖς τὸ τῆς διανοίας ὄμμα σκοτοδινιᾶν. Dieser göttliche Rausch des Enthusiasmus ist nüchterner als die Nüchternheit, leg. alleg. III, 26 (I, 103): ἵνα κατάσχετοι γένωνται θείᾳ μέθῃ νηφαλεωτέρᾳ νήψεως αὐτῆς[1]. Der himmlische Reigentanz findet sich auch de praem. et poen. 20 (II, 427). So hoch aber der menschliche Geist sich hier emporschwingt, so kann er doch Gott in seiner Natur und Wesenheit nie völlig erfassen und begreifen und in diesem Sinne spricht Philo wieder von der Unmöglichkeit Gott zu schauen, de post. Cain. 4 sqq.

---

[1] Wie ich in der Th. Qu.-Schr. 1898 S. 419 gezeigt habe, hat Gregor von Nyssa dieses Bild von Philo herübergenommen, in Cantic. Cantic. hom. 10 M. 44, 992 A: γίνεται αὐτῷ ἡ θεία τε καὶ νηφάλιος μέθη. Philo hat es ausser an den obigen Stellen auch noch leg. alleg. I, 26 (I, 60), aber in anderem Zusammenhange. De plantat. Noë 35 sqq. (I. 350 sqq.) beschäftigt sich Philo im Anschluss an die Trunkenheit des Patriarchen mit dem stoischen ζήτημα, εἰ μεθυσθήσεται ὁ σοφός. Vergl. Hans v. Arnim, Queltenstudien zu Philo 1888 S. 101 ff. Ausserdem verfasste Philo eine eigene Schrift de ebrietate. In letzterer heisst es 36 (I, 380): φιλεῖ γὰρ τοῖς θεοφορήτοις οὐχ ἡ ψυχὴ μόνον ἐγείρεσθαι καὶ ὥσπερ ἐξοιστρεῖν, ἀλλὰ καὶ τὸ σῶμα ἀνερευθὲς εἶναι καὶ πεπυρωμένον τῆς ἔνδον ἀναχεούσης καὶ χλιαινούσης χαρᾶς τὸ πάθος εἰς τὸ ἔξω διαδιδούσης· ὑφ' οὗ πολλοὶ τῶν ἀφρόνων ἀπατηθέντες τοὺς νήφοντας μεθύειν ὑπετόπασαν· καίτοί γε ἐκεῖνοι μὲν τρόπον τινὰ μεθύουσιν οἱ νήφοντες, τὰ ἀγαθὰ ἀθρόα ἠκρατισμένοι, καὶ τὰς προπόσεις παρὰ τελείας ἀρετῆς δεξάμενος. Man erinnert sich dabei an Act. 2, 13. De myst. 3, 25 p. 159 heisst es: μέθαις προσέοικεν ὁ ἐνθουσιασμός.

(I, 228 sqq.), de mut. nom. 1 und 2 (I, 578). So wird das Verlangen und die Sehnsucht der Seele stets nur teilweise gestillt; es bleibt immer noch etwas übrig, worauf die Seele ihr weiteres Verlangen richtet. Aber gerade in diesem Streben nach dem Schönen liegt das Glück, wenn man es auch nie erreicht — der durch Lessing berühmt gewordene Gedanke! Da ich Th. Qu.-Schr. 1898 S. 410—13 ausführlicher darüber gehandelt, so sei hier kurz darauf verwiesen. Vergleiche zu den dort behandelten Stellen noch leg. alleg. III, 15 (I, 96) einer- und de praem. et poen. 6 (II, 414) andererseits.

Als Ziel des glückseligen Lebens bezeichnet Philo de decal. 15 (II, 193) τὴν πρὸς θεὸν ἐξομοίωσιν. Zwar gebraucht Philo auch ἐκθειόω: de post. Cain. 33 (I, 247), de conf. ling. 34 (I, 431), de circumcis. 2 (II, 212), de vict. off. 16 (II, 264), de decal. 12 (II, 189) 14 (II, 192); und ἐκθέωσις: de decal. 16 (II, 194), leg. ad Gai. 30 (II, 575) u. ö., aber beide Worte durchweg in tadelndem Sinne von stolzer Selbstüberhebung oder von abgöttischer Verehrung, welche Geschöpflichem erwiesen wird, also nicht vom Ziel asketischen Strebens. Dagegen sagt er quod omn. prob. lib. 7 (II, 452), dass der Gesetzgeber der Juden es wage, den von göttlicher Liebe Ergriffenen, der nur das Seiende verehrt, θεόν zu nennen, bezeichnet es aber als eine Hyperbel und fügt sofort hinzu: ἀνθρώπων μέντοι θεόν, οὐ τῶν τῆς φύσεως μερῶν, ἵνα τῷ πάντων καταλείπῃ πατρὶ τὸ θεὸν εἶναι βασιλεῖ καὶ θεῷ.

Es sei noch bemerkt, dass Philo Zustände enthusiastischer Ergriffenheit und ekstatischer Geisteserhebung aus eigener Erfahrung schildert. So de migr. Abrah. 7 (I, 441): πλήρης ἐξαίφνης ἐγενόμην .. ὡς ὑπὸ κατοχῆς ἐνθέου κορυβαντιᾶν καὶ πάντων ἀγνοεῖν . . φωτὸς ἀπόλαυσιν κτλ.; de spec. leg. 1 (II, 299): ἦν ποτε χρόνος, ὅτε . . περιπόθητον καὶ μακάριον ὄντως νοῦν ἐκαρπούμην . . . ἄνω μετάρσιος ἐδόκουν ἀεὶ φέρεσθαι κατά τινα τῆς ψυχῆς ἐπιθειασμόν, καὶ συμπεριπολεῖν ἡλίῳ καὶ τῷ παντὶ οὐρανῷ τε καὶ κόσμῳ κτλ.

III. Eine weitere theoretisch-praktische Ausbildung erfuhr diese Lehre durch Plotin[1], den Philosophen der Weltflucht, welcher das Heil des Menschen in der φυγὴ μόνου πρὸς μόνον findet (Enn. VI, 9, 11). Der Intellekt hat nach Plotin eine doppelte Kraft, einmal zum Denken, wodurch er die Dinge in sich sieht, aber auch die Kraft, das über ihm Liegende durch einen intuitiven Akt zu erfassen: ἢ τὰ ἐπέκεινα αὐτοῦ ἐπιβολῇ τινι καὶ παραδοχῇ βλέπει (VI, 7, 35). Zu diesem Zwecke muss der Geist πάντων τῶν ἔξω ἀφεμένου ἐπιστραφῆναι πρὸς τὸ εἴσω πάντη . . ἀγνοήσαντα τὰ πάντα . . ἀγνοήσαντα δὲ καὶ αὐτὸν ἐν τῇ θέᾳ ἐκείνου γενέσθαι (VI, 9, 7). Wer das Intelligible schauen will, muss vom Sinnlichen abstrahieren; wer das schauen will, was jenseits des Intelligibeln liegt, muss sich auch alles Intelligibeln entschlagen: τὸ νοητὸν πᾶν ἀφεὶς θεάσεται (V, 5, 6), ἀποτίθεται πᾶσαν ἣν ἔχει μορφὴν καὶ ἥτις ἂν καὶ νοητοῦ ἢ ἐν αὐτῇ (VI, 7, 34).

Die Seele verschmäht in diesem Zustande auch das Denken (καὶ τοῦ νοεῖν καταφρονεῖν); denn das Denken ist Bewegung, sie aber will vollständige Ruhe (VI, 7, 35). Nichts bewegt sich im Menschen, οὐ θυμός, οὐκ ἐπιθυμία . . . ἀλλ' οὐδὲ λόγος οὐδέ τις νόησις οὐδ' ὅλως αὐτός, εἰ δεῖ καὶ τοῦτο λέγειν (VI, 9, 11). Wenn die Seele in den Nus versetzt ist, schaut sie die intelligible Welt; erblickt sie aber den Nus selber: πάντα ἤδη ἀφίησιν (VI, 7, 35). Die Seele kommt in einen Zustand der Vereinfachung und Entzückung, welcher sich mit Wahnsinn, Trunkenheit, enthusiastischer Besessenheit vergleichen lässt (V, 5, 6. 8, 10). Es ist schliesslich gar kein Schauen mehr, sondern etwas anderes: ἴσως ἦν οὐ θέαμα, ἀλλὰ ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν, ἔκστασις καὶ ἁπλωσις καὶ ἐπίδοσις αὐτοῦ καὶ ἕφεσις πρὸς ἀφὴν καὶ στάσις καὶ περινόησις πρὸς ἁρμογήν (VI, 9, 11); das Gött-

[1] Vergl. dazu Vogt, Neoplatonismus und Christentum 1836 S. 126 ff. Zeller, III. 2 S. 611 ff. Kirchner, Die Philosophie des Plotin 1854 S. 160 ff. Eine feine Charakterisierung Plotins bei Eucken, Die Lebensanschauung der grossen Denker. 2. A. 1896 S. 118 ff.

liche wird mit dem Vollwesen der Seele berührt: μηδὲν μέρος ἔχωμεν, ᾧ μὴ ἐφαπτόμεθα θεοῦ (VI, 9, 9); das Licht wird durch das Licht geschaut: ἐφάψασθαι φωτὸς ἐκείνου καὶ αὐτῷ αὐτὸ θεάσασθαι (V, 3, 17); ein Sehen durch Nichtsehen: μηδὲν ὁρῶν θεάσεται (V, 5, 7). Der Geist wird zur unterschiedslosen Einheit mit dem Geschauten, ὥσπερ κέντρῳ κέντρον συνάψας (VI, 9, 10); ἐπεὶ τοίνυν δύο οὐκ ἦν, ἀλλ' ἓν ἦν αὐτὸς ὁ ἰδὼν πρὸς τὸ ἑωραμένον, ὡς ἂν μὴ ἑωραμένον, ἀλλ' ἡνωμένον . . . ἦν δὲ ἓν καὶ αὐτὸς διαφορὰν ἐν αὐτῷ οὐδεμίαν πρὸς ἑαυτὸν ἔχων οὔτε κατὰ ἄλλα (V, 9, 11). Es ist der Zustand der absoluten Einigung mit dem Urwesen eingetreten. »Deshalb bewegt sich denn auch die Seele nicht, weil jenes nicht; sie ist dann auch nicht mehr Seele, weil jenes nicht lebt, sondern über dem Leben steht; auch der Intellekt ist nicht, weil er nicht einmal denkt, ὁμοιοῦσθαι γὰρ δεῖ, und er denkt jenes nicht, weil auch jenes nicht denkt« (VI, 7, 35).

Dieser Zustand tritt nun nicht, wie Zeller S. 616 behauptet, ganz ohne Vermittlung und Vorbereitung ein. VI, 7, 36 redet Plotin ausdrücklich von gewissen vorbereitenden Analogien und Reinigungen: ἀναλογίαι, ἀναβασμοί τινες, καθάρσεις πρὸς αὐτὸ καὶ ἀρεταὶ καὶ κοσμήσεις καὶ τοῦ νοητοῦ ἐπιβάσεις. Aber erzwingen kann der Mensch die Ekstase nicht, er muss sie ruhig abwarten: οὐ χρὴ διώκειν ἀλλ' ἡσυχῇ μένειν (V, 5, 8)[1]. Man sezt sich, wie es ebenda heisst, παρασκευάσαντα ἑαυτὸν θεατὴν εἶναι, in Positur und wartet, wie das Auge den Aufgang der Sonne erwartet. Ist einer dann dahin gelangt, dass er zugleich Subjekt und Objekt des Schauens seiner selbst und der übrigen Dinge ist, und dass er, Wesenheit, Intellekt und vollkommenes Leben geworden, es nicht mehr von aussen sieht, so steht er dem Guten nahe, dieses erglänzt in seiner Nähe über allem Intelligibeln. Nun aber lässt er alles Wissen und Denken, und wie von einem Wogen-

[1] Die tacita exspectatio der späteren Mystik. Luthardt, Die antike Ethik in ihrer geschichtlichen Entwicklung 1837 S. 182.

schwall erfasst gelangt er auf einmal zum Schauen, ohne dass er weiss, wie ihm geschieht: εἰσεῖδεν ἐξαίφνης οὐκ ἰδὼν ὅπως, ἀλλ' ἡ θέα πλήσασα φωτὸς τὰ ὄμματα οὐ δι' αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο ὁρᾶν, ἀλλ' αὐτὸ τὸ φῶς τὸ ὅραμα ἦν (VI, 7, 36). Das Schauen muss zur Seele kommen: ἔρχεται δὲ ἡ θέα καὶ εἰς αὐτὴν καὶ τὰ δύο ἓν γίνεται (VI, 7, 35). Der Spender wahren Lebens hat sich dann eingefunden: πάρεστιν ὁ χορηγὸς ἀληθινῆς ζωῆς (VI, 9, 9); τότε χρὴ νομίζειν παρεῖναι (V, 3, 17), κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης κρείττονα (VI, 9, 4). Man weiss nicht woher es kommt, es giebt gar kein Woher; es kommt nicht und geht nicht, es ist einfach da oder nicht da (V, 5, 8). Immer wieder wird das ἐξαίφνης betont: V, 3, 17 ἐξαίφνης φῶς λάβῃ; V, 5, 7 ἐξαίφνης φανέν; VI, 7, 34 ἐξαίφνης φανέντα.

In dieser Vereinigung mit Gott schaut sich der Geist selbst als Gott: ὁρᾶν δὴ ἔστιν ἐνταῦθα κἀκεῖνον καὶ ἑαυτόν, ὡς ὁρᾶν θέμις, ἑαυτὸν μὲν ἠγλαϊσμένον, φωτὸς πλήρη νοητοῦ, μᾶλλον δὲ φῶς αὐτὸ καθαρόν, ἀβαρῆ, κοῦφον, θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα (VI, 9, 9). Die Worte θέωσις, ἐκθέωσις, θειόω hat Plotin nicht.

Der Geist wird bei diesem Schauen und dieser Vereinigung gesättigt mit seliger Lust: τότε ἐρῶν γίνεται ἁπλωθεὶς εἰς εὐπάθειαν τῷ κόρῳ . . . μακαρίαν διδοὺς αἴσθησιν καὶ θέαν (VI, 7, 35). Doch ist, wie es scheint, auch für Plotin diese Sättigung nur eine relative, sodass immer noch etwas zu begehren übrig bleibt. An der schon citierten Stelle VI, 9, 11 wird der Visionär mit einem Manne verglichen, der in das Adyton eingedrungen ist und die Götterbilder hinter sich gelassen hat; drinnen geniesst er Schau und Umgang mit dem, was nicht Gestalt und Bild, sondern das Wesen selbst ist. Nachher aber heisst es melancholisch-skeptisch: »wenn überhaupt einer das Wesen im Adyton erschauen wird.« Ferner besteht das Schauen im »Streben nach Berührung, Sinnen auf Vereinigung«, also im Begehren selber. »Vor dem Schauen verlangt er nach dem, was von dem Schauen noch erübrigt; es erübrigt aber für den, der alles über-

schritten hat, das, was vor allem und über allem ist.« Enn. I, 6, 7 werden die Gefühle dessen geschildert, der die absolute Schönheit in ihrer Reinheit, ohne körperliche Hülle, schauen durfte: es sind Staunen, Schrecken, Wonneschauer, Liebesglut, Sehnsucht nach Vereinigung. »Es ist das Ziel für den grössten angestrengtesten Wettkampf der Seelen, das Ziel aller Mühen, nicht unteilhaft zu bleiben des herrlichen Anblicks. Selig, wer es erreicht hat, wer zum Schauen des seligen Anblickes gekommen ist!«

Enn. VI, 9, 10 sagt Plotin, dieser Zustand sei schwer zu beschreiben, man müsse ihn aus Erfahrung kennen lernen und IV, 8, 1 schildert er seine eigene Erfahrung: »Oft wenn ich aus dem Schlummer des Leibes zu mir selbst erwache und aus der Aussenwelt heraustretend bei mir selber Einkehr halte, schaue ich eine wundersame Schönheit: ich glaube dann am festesten an meine Zugehörigkeit zu einer besseren und höheren Welt, wirke kräftig in mir das herrlichste Leben und bin mit der Gottheit eins geworden; ich bin dadurch, dass ich in sie hineinversetzt worden, zu jener Lebensenergie gelangt und habe mich über alles andere Intelligible emporgeschwungen[1].«

Porphyr bezeugt vita Plotini c. 23 von seinem Lehrer in einem ὕστερον-πρότερον, es sei dessen Ziel gewesen τὸ ἑνωθῆναι καὶ πελάσαι τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ, und derselbe habe dieses Ziel während seines Aufenthaltes bei ihm (263—268) viermal erreicht; ihm, Porphyr, selber sei es nur einmal und zwar in seinem 68. Lebensjahre gelungen, Gott näher zu kommen und mit ihm vereinigt zu werden.

IV. So blieben diese Gedanken in der neuplatonischen Schule lebendig und wurden noch erweitert und gesteigert.

---

[1] Es sei gestattet, hier auf die prächtige Schilderung mystischer Ekstase bei Charles Kingsley, Hypatia S. 371 ff. hinzuweisen. Deutsche Übersetzung in der »Bibliothek der Gesamtlitteratur des In- und Auslandes.«

Jamblich[1] fügte zu den vier Tugendstufen, welche schon Porphyr der Sache, wenn auch nicht demselben Namen nach kannte, eine fünfte. Nach ihm gestaltet sich der Aufstieg folgendermassen: 1) die politischen Tugenden, in denen der Geist seine Gedanken auf das geteilte und veränderliche Sein anwendet, 2) die kathartischen Tugenden, in denen er sich auf sich selbst und sein eigenes Wesen zurückzieht, 3) die theoretischen Tugenden d. h. die Betrachtung dessen, was über dem Menschen ist und der göttlichen Ordnung angehört, 4) die paradigmatischen Tugenden, in welchen die Seele den Nus nicht mehr als Gegenstand der Betrachtung ausser sich hat, sondern in ihn selbst eingeht, endlich 5) die priesterlichen oder einheitlichen Tugenden (ἱερατικαὶ ἀρεταί, ἑνιαῖαί γε ὑπάρχουσαι), in denen die Seele mit dem göttlichen Teile ihrer selbst sich über den Nus zum Urwesen erhebt, sodass die Einigung mit demselben den Abschluss bildet.

Im Buche de mysteriis[2] redet nicht bloss der Mystiker, sondern zugleich der Theurge von Ekstase und Vereinigung (θεουργικὴ ἕνωσις 2, 11 p. 96). 3, 5 p. 111 wird dargethan, dass es verschiedene Arten von κατακωχή und ἐνθουσιασμός gebe. »Entweder nimmt uns der Gott ganz ein oder wir werden ganz des Gottes, oder wir machen die Wirksamkeit mit ihm gemeinschaftlich; und das einemal haben wir teil an der letzten Kraft des Gottes, ein andermal an der mittleren, manchmal auch an der ersten; und manchmal findet blosse Gegenwart statt (μετουσία φιλή), manchmal auch Gemeinschaft (κοινωνία), und manchmal auch Einigung dieser Begeisterung (ἕνωσις).« Man muss überhaupt von Anfang an zwei Hauptarten von Ekstasen unterscheiden (3, 25 p. 158 sq.), böse und gute. Jene treiben zum Schlimmern und erfüllen mit Unvernunft und Wahnsinn, diese aber vermitteln uns herrlichere Güter als menschliche σωφροσύνη es ist. Jene rufen

[1] Nach Zeller III, 711.

[2] Vergl. auch Harless, Das Buch von den ägyptischen Mysterien 1858 S. 53 f. und 63 f.

ungeordnete, schädliche und materielle Bewegung hervor, diese aber geben sich den obersten Ursachen der Weltordnung hin. Bei beiden Arten hört das Denken auf, bei den bösen durch Beraubung des Verstandes, bei den guten aber durch Anschluss an das, was über unser Denken hinausgeht; die einen sind παρὰ φύσιν, die andern ὑπὲρ φύσιν, die einen καταγωγά, die andern ἀναγωγά, die einen διάστησιν ἔξω παντάπασι τῆς θείας μοίρας, die andern πρὸς αὐτὴν συνάπτει. 3, 7 p. 114 wird der mantische Enthusiasmus erörtert und es wird dabei getadelt, einfach von ἔκστασις zu sprechen, da dies eine vox media sei und ebenso τὴν ἐπὶ τὸ κρεῖττον ἀναγωγὴν καὶ μετάστασιν, wie τὴν ἐπὶ τὸ χεῖρον ἀνατροπήν bezeichne. Die Hauptsache bei der echten mantischen Begeisterung sei das κατέχεσθαι ὑπὸ τοῦ θείου, erst nachher folge als Accidens auch noch τὸ ἐξίστασθαι. Nach unserem Theurgen sind diese Zuständlichkeiten von ganz merkwürdigen Erscheinungen begleitet: viele vom göttlichen Geist Ergriffene berührt das Feuer nicht, wenn man es in ihre nächste Nähe bringt, oder wenn sie vom Feuer berührt werden, fühlen sie es nicht; sie fühlen nichts, wenn man sie mit Pfählen durchbohrt, mit Beilen am Rücken verwundet, mit Messern in die Arme schneidet. Sie leisten Übermenschliches, das Unwegsame wird ihnen wegsam, sie gehen durch Feuer, sie setzen über Flüsse. Denn sie leben in diesem Zustande nicht das menschliche oder animalische Leben, sondern sie erhalten ein göttliches, von dem sie inspiriert und vollständig festgehalten werden (3, 4 p. 110 sq.). Sie vernehmen himmlische Chöre und melodische Klänge, während der Leib bald in völliger Ruhe, bald an einzelnen Teilen bewegt, bald ganz in heftiger Bewegung ist, ja in der Höhe schwebt (τὸ σῶμα ἐπαιρομενον ὁρᾶται ἢ διογκούμενον ἢ μετέωρον ἐν τῷ ἀέρι φερόμενον 3, 5 p. 112)[1].

[1] Die Heimat dieser Vorstellung scheint Indien zu sein. Rohde, Der griechische Roman und seine Vorläufer 1876 S. 180 f. Wie wir oben S. 52 sahen, cursierte über Jamblich eine ähnliche Legende.

Gerade das Buch von den ägyptischen Mysterien zeigt recht anschaulich, wie die Spekulation in den Dienst einer absterbenden Theologie und aussterbender Götterkulte trat, wie Philosophie und Theurgik sich zu kühnem Kompromiss vereinigten. Dieses Buch lässt auch Blicke werfen in die Abgründe wüsten Aberglaubens und phantastischen Zauberspukes, wie er nur aus der Umarmung eines senilen Kultes und einer orientalisch erhitzten Phantasie entsprossen konnte. Wer diese Hexenküche von Astrologie, Wasser-, Feuer-, Gerstengraupen-, Traum- und anderer Mantik, Götter- und Dämonencitationen betrachtet, dem ergeht es wie Faust: »Mir widersteht das tolle Zauberwesen.« Und das bot man der alten Welt als Arznei! »Versprichst du mir, ich soll genesen in diesem Wust von Raserei?« Leider sind diese finsteren Spuckgestalten des absterbenden »Hellenismus« nie ganz verschwunden, sie tauchten auch in christlichen Zeiten immer wieder auf und feierten da und dort ihre Orgien. Ja sie konnten in abergläubischen Zeiten mit heidnisch-germanischen Wahngebilden sich verbinden, in wildem Tanze die Länder durchziehen und die Gemüter bethören. — —

Den Schluss des Mysterienbuches bildet die Schilderung des Erlösungsweges, welcher aus dem Banne des Schicksals und der Notwendigkeit zur Glückseligkeit führen soll (10, 5 sqq. p. 209 sqq). Das Heil liegt in der Erkenntnis der Götter (γνῶσις τῶν θεῶν) und diese wird auf hieratisch-theurgischem Wege gewonnen. Der erste Weg vermittelt νοερὰν τῆς θείας ἑνώσεως ἀποπλήρωσιν τῶν ψυχῶν und führt zum τόπος ἡ αὐλὴ τοῦ ἀγαθοῦ in drei Stufen: 1) ἁγνείαν τῆς ψυχῆς πολὺ τελειοτέραν τῆς τοῦ σώματος ἁγνείας 2) καταρτυσιν τῆς διανοίας εἰς μετουσίαν καὶ θέαν τοῦ ἀγαθοῦ, 3) πρὸς τοὺς τῶν ἀγαθῶν δοτῆρας θεοὺς ἕνωσιν. Nachdem so die Seele mit den einzelnen Teilen des Alls und den sie durchdringenden göttlichen Kräften sich verbunden hat, gelangt sie noch weiter „nd dringt vor zum ὅλος δημιουργός und aller Materie ledig wird sie mit dem Einen ewigen Logos vereinigt (μόνῳ τῷ

ἀϊδίῳ λόγῳ συννηνωμένην). Damit endet die »hieratische Aufführung« bei den Ägyptern.

V. So sind wir auf unserer litterarischen Wanderung wieder bei Proklus und Pseudo-Dionysius angelangt. Schon Siebert hat, freilich ohne jeglichen Beleg, darauf hingewiesen, dass die Ausführungen des Proklus über die wissenschaftliche und mystisch-religiöse Gotteserkenntnis den areopagitischen fast wörtlich gleichen[1].

Erkennen und Thätigsein ist dem Areopagiten Bewegung. Wie wir oben (S. 83 ff.) gesehen haben, schreibt er Gott und den hl. Geistern eine gerade, eine spiral- und eine kreisförmige Bewegung zu. DN. 4, 9 aber wird die dreifache Seelenbewegung gedeutet. Die gerade Bewegung bezeichnet die abstrahierende und Begriffe bildende Thätigkeit der Seele, πρὸς τὰ περὶ ἑαυτὴν προϊοῦσα καὶ ἀπὸ τῶν ἔξωθεν, ὥσπερ ἀπό τινων συμβόλων πεποικιλμένων καὶ πεπληθυσμένων, ἐπὶ τὰς ἁπλᾶς καὶ ἡνωμένας ἄγεται θεωρίας; die spiralförmige Bewegung bedeutet die dialektische, Urteile und Schlüsse bildende Seelenthätigkeit, die discursive Denkarbeit, καθ' ὅσον οἰκείως ἑαυτῇ τὰς θείας ἐλλάμπεται γνώσεις, οὐ νοερῶς καὶ ἑνιαίως, ἀλλὰ λογικῶς καὶ διεξοδικῶς καὶ οἷον συμμίκτοις καὶ μεταβατικαῖς ἐνεργείαις; die kreisförmige Bewegung aber bezeichnet die Konzentration der Seele auf sich selbst, die mystische Kontemplation, Vision und Union: ἡ εἰς ἑαυτὴν εἴσοδος ἀπὸ τῶν ἔξω καὶ τῶν νοερῶν αὐτῆς δυνάμεων ἡ ἑνοειδὴς συνέλιξις, ὥσπερ ἔν τινι κύκλῳ τὸ ἁπλανὲς αὐτῇ δωρουμένη, καὶ ἀπὸ τῶν πολλῶν τῶν ἔξωθεν αὐτὴν ἐπιστρέφουσα καὶ συνάγουσα, πρῶτον εἰς ἑαυτήν, εἶτα ὡς ἑνοειδῆ γενομένην ἑνοῦσα ταῖς ἑνιαίως ἡνωμέναις δυνάμεσι καὶ οὕτως ἐπὶ

[1] Siebert, Die Metaphysik und Ethik des Ps.-D. Ar. 1894 S. 25; vergl. über die areopagitische Erkenntnislehre überhaupt S. 19 ff. und Steitz in Jahrb. f. deutsche Theol. 1866 S. 204 ff; über die proklische Erkenntnistheorie vergl. Zeller III. 2. S. 815 ff.

τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν χειραγωγοῦσα, τὸ ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα, καὶ ἓν καὶ ταὐτὸν καὶ ἄναρχον καὶ ἀτελεύτητον.

An den Gedanken der »Vereinfachung« hat uns das Bisherige schon gewöhnt, aber jedermann wird zugeben, dass uns die »Einheitlichkeit« in dieser Häufung und Steigerung noch nicht begegnet ist. Wie kommt unser Mystiker ferner auf seine Theorie von der Seelenbewegung? Auch hier, wie oben bei der Bewegung Gottes und der Geister, versagen Plato und Plotin. Jahn verweist zwar S. 64 mit Marsilius Ficinus auf Tim. 40 B und 47 C, wo die doppelte Bewegung am Himmel als Symbol doppelter Seelenthätigkeit bezeichnet wird: τὴν μὲν ἐν ταὐτῷ κατὰ ταὐτὰ περὶ τῶν αὐτῶν ἀεὶ τὰ αὐτὰ ἑαυτῷ διανοουμένῳ, τὴν δὲ εἰς τὸ πρόσθεν ὑπὸ τῆς ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου περιφορᾶς κρατουμένῳ. Allein es ist leicht zu sehen, dass die areopagitischen Ausführungen mit den platonischen nicht viel gemein haben, und dass letztere höchstens einen keimartigen Ansatz zu ersteren bedeuten können. Plotin kennt nur die Kreisbewegung als naturgemässe Bewegung der Seele (Enn. VI, 9, 8), negiert aber (VI, 9, 11) beim Höhepunkt der Vision jede Seelenbewegung, auch die kreisförmige um sich selber, τῇ αὐτοῦ οὐσίᾳ οὐδαμοῦ ἀποκλίνων οὐδὲ περὶ αὐτὸν στρεφόμενος, ἑστὼς πάντη καὶ οἷον στάσις γενόμενος; der Geist ist hinaus auch über den Reigen der Tugenden: ὑπερβὰς ἤδη καὶ τὸν τῶν ἀρετῶν χορόν. Auch in dieser Frage muss Dionysius aus Proklus erklärt werden.

In Parm. VI, 112 sqq. knüpft Proklus eine Erörterung an die Parm. 157 E vorkommenden Begriffe στρογγύλος und εὐθύς. Man dürfe dieselben, mahnt er, nicht im gewöhnlichen Sinne fassen, sondern der vorliegenden Betrachtung entsprechend. Einige nun, fährt er fort, verstehen unter dem εὐθὺ τὸ ἀκλινὲς τοῦ νοῦ καὶ τὸ ἄτρεπτον und unter στρογγύλον τὸ εἰς ἑαυτὸ συννεῦον καὶ τὸ περὶ ἑαυτὸ ἐνεργοῦν. Ihm sagt diese Ansicht nicht zu, er deutet vielmehr beide Worte κατά τε τὴν πρόοδον καὶ τὴν ἐπιστροφήν und führt diese Deutung

durch mit Bezug auf die νοερά, ψυχαὶ und αἰσθητά. Pl. Th. III, 6 p. 130 betont er die Notwendigkeit der Bewegung wie des Stillstandes für den Nus: κινεῖται πάντως ὁ νοῦς· οὔτε γὰρ ἄνευ κινήσεως, οὔτε ἄνευ στάσεως ὑποστῆναί ποτε τὸν νοῦν δυνατόν[1]. Von grösster Wichtigkeit aber ist eine andere Proklusstelle.

Oben wurden die durch die verschiedenen Bewegungen mystisch dargestellten Erkenntnisweisen von mir in aufsteigender Reihenfolge angegeben. Bei Dionysius selbst geht die Klimax abwärts wie bei Proklus in Parm. VI, 52. Der Neuplatoniker spricht hier von der kataphisch-logischen und apophatisch-mystischen Erkenntnisweise; die eine hat der Menschengeist ὡς νοῦς, die andere ὡς μὴ νοῦς d. h. τῇ ὑπὲρ νοῦν ἑνάδι, durch welche sie συνῆπται πρὸς τὸ ἕν; die eine besteht in der Selbsterkenntnis, die andere in mystischer Trunkenheit. Dann heisst es weiter: ἀλλὰ μὴν εἰ νοῦς καὶ αἱ θεῖαι ψυχαὶ κατὰ μὲν τὰς ἑαυτῶν ἀκρότητας καὶ τὰς ἑνότητας ἐνθουσιῶσι περὶ τὸ ἓν καὶ εἰσι θεῖαι ψυχαὶ τὸ μάλιστα ταύτης ἕνεκα τῆς ἐνεργείας· κατὰ δὲ τὰς νοερὰς δυνάμεις ἐξήρηνται τοῦ νοῦ καὶ περιχορεύουσιν αὐτόν· κατὰ δὲ τὰς νοητικὰς ἑαυτὰς γιγνώσκουσι καὶ τὴν ἑαυτῶν οὐσίαν ἀχράντως οὖσαν, καὶ τοὺς ἑαυτῶν λόγους ἀνελίττουσι· κατὰ δὲ τὰς δοξαστικὰς τὰ αἰσθητὰ πάντα προειλήφασι καὶ κατευθύνουσι δεόντως. Auch hier ist von der Begriffe, Urteile, Schlüsse bildenden Thätigkeit und der mystischen Erfassung die Rede und es lassen sich die Anhaltspunkte zu der dionysischen kreis-, spiralförmigen und geraden Bewegung unschwer erkennen. Die proklischen vier Stufen[2] bringt D. auf drei, indem er die beiden obersten als der Kreisbewegung entsprechend in eine zusammenfasst. Das ἐνθουσιῶσι περί und περιχορεύουσιν

[1] Über Seelenbewegung im allgemeinen vergl. Diels, Doxographi Graeci 1879 p. 392.

[2] Proklus bleibt sich übrigens hierin nicht gleich. Siehe Zeller S. 815 f.

ergiebt die kreisförmige Bewegung; dem proklischen κατὰ τὰς νοερὰς δυνάμεις ἐξήρηνται τοῦ νοῦ καὶ περιχορεύουσιν αὐτόν entspricht bei D. die νοερῶν δυνάμεων ἑνοειδὴς συνέλιξις ὥσπερ ἔν τινι κύκλῳ τὸ ἁπλανὲς δωρουμένη, das proklische κατὰ τὰς ἑαυτῶν ἀκρότητας καὶ ἑνότητας ἐνθουσιῶσι περὶ τὸ ἓν καὶ εἰσι θεῖαι ψυχαί erscheint bei D. in der Form ὡς ἑνοειδῆ γενομένην ἑνοῦσα κτλ. Dass aber auch bei D. auf dieser Stufe noch ein Fortschritt ist, weil eigentlich zwei Stufen zusammengefasst sind, zeigt das charakteristische εἶτα ganz deutlich. Das λόγους ἀνελίττουσιν ergiebt sodann die spiralförmige, das κατευθύνουσι die gerade Bewegung. Die Sache ist demnach schon bei Proklus da, Dionysius brauchte nur noch »Bewegung« beizufügen. Übrigens hat Hermias, der Mitschüler des Proklus, die dreifache Seelenbewegung ausdrücklich, in Phaedr. p. 69 (ed. Ast 1810): τριττὴν κίνησιν δίδωσιν ὁ λόγος τῷ νῷ, τὴν κυκλικήν, τὴν ἑλικοειδῆ καὶ τὴν κατ᾽ εὐθύ· τὴν μὲν κυκλικήν, ὅτε πρὸς ἑαυτὸν καθ᾽ ἑαυτὸν ἐπιστρέφεται καὶ ἀκροθιγῶς τῶν ὑποκειμένων ἐπιδράττεται . . . ἑλικοειδῆ δέ, ὅτε τῇ διανοίᾳ ἐφίησι καὶ ταύτην ἀνάγει πρὸς τὴν ἀληθῆ ἕξιν . . . κατ᾽ εὐθὺ δέ, ὅτε συνάγει καὶ τὴν δόξαν οὐ πρὸς ἐκείνην, ἀλλὰ τὰ περὶ ἐκείνην ἀναστρεφόμενος.

Die von Proklus an der behandelten Stelle genannten ἀκρότητες und ἑνότητες führen uns auf eine dem Proklus eigentümliche Lehre, welche sich bei Dionysius deutlich wiederspiegelt, wenn er sie auch nicht ihrem ganzen Inhalte nach sich angeeignet hat.

Proklus statuiert nämlich, was vorher mit dieser Bestimmtheit nicht geschehen war, ein über die Vernunft hinausgehendes Seelenvermögen. Er gelangt dazu durch folgende Schlussfolgerung: da Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden kann — die bekannten Verse des Empedokles werden in Tim. 232 C p. 561 citiert —, so kann das Göttliche nicht durch die Denkkraft erkannt werden, sondern nur durch eine über das Denken hinausgehende Kraft und diese Kraft ist, da das Göttliche identisch ist mit dem Einheitlichen (ἑνάδες = θεοί), das einheitliche Wesen der

Seele, modern gesprochen, das reine Selbstbewusstsein. Proklus nennt es nach einem Orakelwort ἄνθος τοῦ νοῦ (in Tim. 242 D p. 587), τὸ ἓν καὶ οἷον ἄνθος τῆς οὐσίας ἡμῶν καθ' ὃ καὶ μάλιστα τῷ θείῳ συναπτόμεθα (in Alcib. III, 105); dieses ἕν der Seele ist καὶ τοῦ ἐν αὐτῇ νοῦ κρεῖττον (in Tim. 229 C p. 553). Vergl. Hermias in Phaedr. p. 79: τὸ ἓν τῆς ψυχῆς, περὶ ὃ καὶ ὁ ἐνθουσιασμὸς γίνεται, p. 105. 107. Man könnte diese das ganze System beherrschende Lehre das Materialprinzip des Proklus nennen, wenn man zugleich sein treues Festhalten am Orakelwort und an der Überlieferung der Theologen als sein Formalprinzip bezeichnen wollte. De phil. chald. p. 3 (ed. Jahn) sagt er, wie im Übrigen nicht der Nus das Höchste sei, sondern die über den Nus hinausgehende Ursache, so sei auch in den Seelen nicht das νοερόν die höchste Wirksamkeit, sondern etwas Göttlicheres als der νοῦς, nämlich τὸ ἄνθος τοῦ νοῦ[1]. Das einheitliche und geheimnisvolle Wesen Gottes (κρύφιον und ἑνοειδές), das an sich unerkennbar ist, kann nur durch das Einheitliche in der Seele erfasst werden. In Crat. p. 70: τῷ γὰρ ἄνθει τοῦ νοῦ καὶ τῇ ὑπάρξει τῆς οὐσίας ἡμῶν αὐτοῖς (sc. τοῖς πρωτίστοις τῶν ὄντων) συνάπτεσθαι πεφύκαμεν καὶ τῆς ἀγνώστου φύσεως αὐτῶν αἴσθησιν δι' ἐκείνων λαμβάνομεν, p. 51: τὰς γὰρ οὐσίας αὐτῶν (sc. τῶν θεῶν) ὡς ἀῤῥήτους καὶ ἀγνώστους μόνῳ τῷ ἄνθει τοῦ νοῦ θεωρεῖν καταλείπει.

Der Keim dieser Lehre liegt allerdings schon bei Plato, aber auch nur der Keim. Eine weitere Entwicklungsstufe bilden die obengenannten, von Jamblich eingeführten, einheitlichen oder priesterlichen Tugenden, κατὰ τὸ θεοειδὲς ὑφιστάμεναι τῆς ψυχῆς; aber an der betreffenden Stelle des Olympiodor, die uns davon Kunde giebt, in Phaed. ed. Finckh p. 90 Nr. 143, wird bereits Jamblich mit Proklus zusammengefasst[2] und letzterem gehört sicher die genauere Formulierung dieser Lehre an.

---

[1] Vergl. dazu Jahns Bemerkung Nr. 77 p. 29 sq.

[2] Zeller S. 712 u. 816.

Instruktiv sind die Ausführungen des Proklus über die Arten der Erkenntnis de prov. et fato I, 37 sqq. Vorbereitung ist die animae purgatio immensurationis passionum, dann folgt die Begriffe bildende Denkthätigkeit; hierauf hebt sich der Geist in diskursivem Gange höher usque ad unum et usque ad insuppositum per omnes, ut est dicere, species, has quidem dividentem has autem resolventem, ex unoque multa facientem et e multis unum; eine vierte Art von Erkenntnis verzichtet auf alle resolutiones, compositiones, definitiones, demonstrationes und geschieht ἐπιβολαῖς i. e. adjectionibus simplicibus et velut autopticis et per se visivis. Weiter unten wird ἐπιβολῇ nochmals erklärt mit injectione vel intuitu et attactu intellectorum. Soweit nun, sagt er gehe die aristotelische Noetik, und sei hier zu Ende. Plato aber und vor ihm die Theologen feiern darüber hinaus cognitionem supra intellectum et μανίαν ut vere hanc divinam divulgant: ipsum aiunt imum animae, non adhuc hoc intellectuale, excitantem et hoc coaptantem uni[1]. Omnia enim simili cognoscuntur, sensibile sensu, scibile scientia, intelligibile intellectu, unum uniali.... Superintelligans (anima) et seipsam et illa ignorat, quo adjacens τὸ unum, quietem amat clausa cognitionibus, muta facta et silens intrinsecus silentio ... Fiat igitur unum ut videat τὸ unum, magis autem ut non videat τὸ unum. Videns enim intellectuale videbit et non supra intellectum et quoddam unum intelliget et non τό autounum. Hanc divinissimam entis operationem animae aliquis operans, soli credens sibi ipsi, scilicet flori intellectus, et quietans seipsum non ab exterioribus motibus sed ab interioribus, deus factus, ut animae possibile[2], cognoscet solummodo qualiter dii indicibiliter cognoscunt singuli secundum τὸ unum quod sui ipsorum. De dec. dub. I, 176:

[1] Ein Beispiel, wie Proklus seine eigenen Gedanken Plato und den Theologen unterstellt!

[2] Cousin falsch: passibile.

etenim in nobis injacet aliquod secretum unius vestigium, quod et eo qui in nobis intellectu est divinius in quod et consummans anima et locans seipsam divina est et vivit divina vita, secundum quod et huic licitum.

Ähnlich ist der Gang in Alcib. III, 103 sq. Wenn man von unten mit der Erkenntnis anfängt, muss man vor allem die Menge fliehen und ihre irrigen Meinungen, auch die trügerischen Sinneswahrnehmungen, die Phantasiegebilde und die vielgestaltigen und mannigfaltigen Vorstellungen, man muss sich aufschwingen zur ἐπιστήμη und dort die Menge der θεωρήματα zur Einheit zusammenfassen und sie mit Einem Bande umschlingen (via purgativa der Mystik). Dann aber geht es höher hinauf, die verschiedenen Zusammensetzungen und Trennungen und die vielartigen Übergänge werden abgestreift und die Seele wird versetzt ἐπὶ τὴν νοερὰν ζωὴν καὶ τὰς ἁπλᾶς ἐπιβολάς. Da tritt der Nus in Thätigkeit und zwar durch die der Seele zu teil werdende ἔλλαμψις (via illuminativa): hier schaut man das intelligible Wesen ταῖς ἁπλαῖς καὶ ἀμερίστοις ἐπιβολαῖς τὰ ἁπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ καὶ ἀμέριστα τῶν ὄντων ἐποπτεύοντες γένη. Endlich die via unitiva: nach dem πολυτίμητος νοῦς gilt es αὐτὴν τὴν ἄκραν ὕπαρξιν ἀνεγεῖραι τῆς ψυχῆς, καθ' ἣν ἕν ἐσμεν καὶ ὑφ' ἧς τὸ πλῆθος ἑνίζεται τὸ ἐν ἡμῖν. Wie wir am Welt-Nus teilhaben durch den in uns vorhandenen Nus, so haben wir teil am Ersten, bei dem alle Gnosis ist, durch τὸ ἓν καὶ οἷον ἄνθος τῆς οὐσίας ἡμῶν, καθ' ὃ καὶ μάλιστα τῷ θείῳ συναπτόμεθα. Denn τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον πανταχοῦ καταληπτόν, τὰ μὲν ἐπιστητὰ τῇ ἐπιστήμῃ, τὰ δὲ νοητὰ τῷ νῷ, τὰ δὲ ἑνικώτατα μέτρα τῶν ὄντων τῷ ἑνί. Dies ist die höchste unserer Wirksamkeiten, durch sie werden wir ἔνθεοι, εἰς αὐτὴν συννεύσαντες τὴν ἕνωσιν ἡμῶν καὶ ἓν γενόμενοι καὶ ἑνοειδῶς ἐνεργήσαντες. Die Mahnung zu diesem seligen Leben der Einheit liegt symbolisch im Befehle des Sokrates μηδαμοῦ προσίεσθαι τὸ ἔξω πλῆθος.

Aus diesen proklischen Gedankengängen heraus und nur aus ihnen ist Dionysius völlig verständlich. DN. 1, 1 sagt

er, dass wir uns dem Unaussprechlichen und Unerkennbaren in unaussprechlicher und unerkennbarer Weise anschliessen (συναπτόμεθα) und zwar κατὰ τὴν κρειττονα τῆς καθ' ἡμᾶς λογικῆς καὶ νοερᾶς δυνάμεως καὶ ἐνεργειας ἕνωσιν[1]. Denn wie das nur durch die Vernunft Erkennbare dem Sinnlich-Wahrnehmbaren unfassbar und unanschaulich ist, und das Einfache und Unbildliche dem Gestalteten und Bildlichen, und die unfassbare und formlose Gestaltlosigkeit der unkörperlichen Dinge dem nach körperlichen Formen Gestalteten, nach demselben wahrhaftigen Schlusse liegt über die Wesenheit hinaus die überwesentliche Unbegrenztheit καὶ τῶν νοῶν (ὑπέρκειται) ἡ ὑπὲρ νοῦν ἑνότης καὶ πάσαις διανοίαις ἀδιανόητόν ἐστι τὸ ὑπὲρ διάνοιαν ἕν, ἄρρητόν τε λόγῳ παντὶ τὸ ὑπὲρ λόγον ἀγαθόν, ἑνὰς ἑνοποιὸς ἁπάσης ἑνάδος, καὶ ὑπερούσιος οὐσία καὶ νοῦς ἀνόητος καὶ λόγος ἄρρητος. Den Gedanken, welchen Proklus so oft positiv darlegt, dass nämlich Gleichartiges nur durch Gleichartiges erkannt werden könne, bringt Dionysius hier in negativer Form, dass etwas dem Ungleichartigen gänzlich unfassbar sei; er bleibt ganz in der Negation und sagt deshalb zum Schlusse auch nicht, wodurch nun diese ἑνότης, dieses ἕν doch erfasst werden kann. Verraten aber hat er es gleich im Eingang: κατὰ τὴν κρείττονα — ἕνωσιν. DN. 1, 4 erklärt er, die Gottheit werde als Monas oder Henas gefeiert διὰ τὴν ἁπλότητα καὶ ἑνότητα τῆς

[1] Formell ist der Satz gebildet nach proklischen Wendungen wie Pl. Th. IV, 9 p. 194: οὐ γὰρ διὰ νοήσεως οὐδὲ διακρίσεως ὅλως ἡ μύησις ἀλλὰ διὰ τῆς ἑνιαίας καὶ πάσης γνωστικῆς ἐνεργείας κρείττονος σιγῆς, de prov. et fato I, 30: sobrietate meliorem maniam sumentem coaptari diis ipsis. Hermias in Phaedr. p. 108: αὗται αἱ εἰρημέναι μανίαι κρείττους εἰσὶ τῆς σωφρονούσης ψυχῆς. Plotin, Enn. VI, 7, 35: καὶ ἔστιν αὐτῷ μεθύειν βέλτιον ἢ σεμνοτέρῳ εἶναι τοιαύτης μέθης. Schon Philo nennt leg. alleg. III, 26 (I, 103) den göttlichen Rausch nüchterner als die Nüchternheit. De myst. 3, 25 p. 158: die Ekstase verleiht τῆς παρ' ἀνθρώποις σωφροσύνης τιμιώτερα ἀγαθά. Vergl. noch M. Th. 1, 3: κατὰ τὸ κρεῖττον ἑνούμενοι. DN. 7, 1: κρεῖττον γὰρ εἶναι θεοῦ καὶ μὴ ἑκαυτῶν. In Tim. 229 C p. 335: das ἕν der Seele ist τοῦ ἐν αὐτῇ νοῦ κρεῖττον.

ὑπερφυοῦς ἀμερίας, ἐξ ἧς ὡς ἑνοποιοῦ δυνάμεως ἑνιζόμεθα καὶ τῶν μεριστῶν ἡμῶν ἑτεροτήτων ὑπερκοσμίως συμπτυσσομένων εἰς θεοειδῆ μονάδα συναγόμεθα καὶ θεομίμητον ἕνωσιν (vergl. damit obige Proklusstelle in Alcib. III, 105: καθ' ἣν ἓν ἐσμεν καὶ ὑφ' ἧς τὸ πλῆθος ἑνίζεται τὸ ἐν ἡμῖν).

Wie Dionysius auch da, wo er einen Plotin'schen Gedanken zum Ausdruck bringt, ganz unwillkürlich wieder zur Gedankenwelt und zur Terminologie des Proklus greift, lässt sich an einer lehrreichen Stelle zeigen:

Enn. VI, 7, 35	DN. 7, 1
καὶ τὸν νοῦν τοίνυν δεῖ τὴν μὲν ἔχειν δύναμιν εἰς τὸ νοεῖν, ᾗ τὰ ἐν αὐτῷ βλέπει, τὴν δέ, ᾗ τὰ ἐπέκεινα αὐτοῦ ἐπιβολῇ τινι καὶ παραδοχῇ, καθ' ἣν καὶ πρότερον ἑώρα μόνον καὶ ὁρῶν ὕστερον καὶ νοῦν ἔσχε καὶ ἕν ἐστι.	δέον εἰδέναι τὸν καθ' ἡμᾶς νοῦν ἔχειν τὴν μὲν δύναμιν εἰς τὸ νοεῖν, δι' ἧς τὰ νοητὰ βλέπει, τὴν δὲ ἕνωσιν ὑπεραίρουσαν τὴν τοῦ νοῦ φύσιν, δι' ἧς συνάπτεται πρὸς τὰ ἐπέκεινα ἑαυτοῦ.

Hier kommt nämlich die ἕνωσις ὑπεραίρουσα τὴν τοῦ νοῦ φύσιν, welche 7, 3 kürzer ὑπὲρ νοῦν ἕνωσις genannt wird, aus der proklischen Theorie von der über den νοῦς hinausgehenden »einheitlichen« Seelenkraft. Plotin stellt der einen Kraft,. durch welche der Nus das in ihm Befindliche (d. h. das Intelligible, wie D. es ausdrückt) schaut, die andere Kraft gegenüber, durch welche der Nus das Transcendente in einem intuitiven Akte schaut und durch welche er ἕν ist. Dionysius aber bezeichnet diese zweite über die Natur des Nus hinausgehende Kraft selber als ἕνωσις, durch welche das συνάπτεσθαι erfolgt. Proklus zählt nämlich Pl. Th. I, 3 p. 6 als drei über dem Körperlichen stehende αἰτίαι und μονάδες auf: ψυχήν — νοῦν — καὶ τὴν ὑπὲρ νοῦν ἕνωσιν. Damit ist also das Vermögen gemeint, das er sonst als ἄνθος τοῦ νοῦ bezeichnet, καθ' ὃ καὶ μάλιστα τῷ θείῳ συναπτόμεθα (in Alcib. III, 105).

Wie schon bemerkt, hat Dionysius die proklische Lehre vom »Einheitlichen« sich nicht dem ganzen Inhalte nach angeeignet. Beide sind freilich darin einig, dass es eine doppelte

ἑνάς oder μονάς giebt, eine metaphysische und eine psychologische, und dass erstere nur durch letztere erfasst werden kann. Während aber Pr. unter dem »Einheitlichen« ein über den νοῦς hinausgehendes eigenes Vermögen versteht, welches in der Seele beim gewöhnlichen Zustande gleichsam schlummert und erst beim mystischen Schauen aufgeweckt und in Thätigkeit gesetzt wird, ist es für D. eben die Ineinsfassung der verschiedenen, sonst getrennten Seelenkräfte (DN. 1, 1 u. 4, 9), gleichsam die Summe der Seelenkräfte in Einem Brennpunkte vereinigt, die Quintessenz der Seelenvermögen, die aber doch wieder zur ὑπὲρ νοῦν ἕνωσις wird.

Die dionysischen Ausführungen über das Einheitliche beim mystischen Schauen und über das Aufhören jeglicher Thätigkeit, der geistigen wie der sinnlichen, erscheinen vielfach noch als Steigerungen und Häufungen proklischer Gedanken. Eine Kumulation wie DN. 4, 9: ὡς ἑνοειδῆ γενομένην ἑνοῦσα ταῖς ἑνιαίως ἡνωμέναις δυνάμεσι wird man auch bei Proklus vergebens suchen, von Plotin gar nicht mehr zu reden. Hier weiss der Christ den Neuplatoniker zu überbieten. EH. IV, 3, 3: die Gesänge aus der Schrift bei der Ölweihe ἑστιῶσι τοὺς πανιέρους ἐν μακαρίοις καὶ νοητοῖς θεάμασιν ἀποπληροῦσαι τὸ ἑνοειδὲς αὐτῶν τοῦ ἑνὸς καὶ ἑνοποιοῦσαι. DN. 1, 4: νῦν δὲ ὡς ἡμῖν ἐφικτὸν οἰκείοις μὲν εἰς τὰ θεῖα συμβόλοις χρώμεθα κἀκ τούτων αὖθις ἐπὶ τὴν ἁπλῆν καὶ ἡνωμένην τῶν νοητῶν θεαμάτων ἀληθειαν ἀναλόγως ἀνατεινόμεθα καὶ μετὰ πᾶσαν τὴν καθ' ἡμᾶς τῶν θεοειδῶν νόησιν ἀποπαύοντες ἡμῶν τὰς νοερὰς ἐνεργείας εἰς τὴν ὑπερούσιον ἀκτῖνα κατὰ τὸ θεμιτὸν ἐπιβάλλομεν, ἐν ᾗ πάντα τὰ πέρατα πασῶν τῶν γνώσεων ὑπεραρρήτως προϋφέστηκεν, ἣν οὔτε ἐννοῆσαι δυνατὸν οὔτε εἰπεῖν οὔτε ὅλως πως θεωρῆσαι διὰ τὸ πάντων αὐτὴν ἐξῃρημένην εἶναι καὶ ὑπερεγνωστον. 1, 5: κατὰ πάσης νοερᾶς ἐνεργείας ἀπόπαυσιν ἡ τοιάδε γίγνεται τῶν ἐκθεουμένων νοῶν πρὸς τὸ ὑπέρθεον φῶς ἕνωσις. 4, 11: ὅταν ἡ ψυχὴ θεοειδής (= ἑνοειδής) γενομένη δι' ἑνώσεως ἀγνώστου ταῖς τοῦ ἀπροσίτου φωτὸς ἀκτῖσιν ἐπιβάλλῃ ταῖς ἀνομμάτοις ἐπιβολαῖς. Vergl. damit Pl. Th.

I, 25 p. 61: δεῖ γὰρ οὐ γνωστικῶς οὐδὲ ἀτελῶς τὸ ἀγαθὸν ἐπιζητεῖν ἀλλ' ἐπιδόντας ἑαυτοὺς τῷ θείῳ φωτὶ καὶ μύσαντας οὕτως ἐνιδρύεσθαι τῇ ἀγνώστῳ καὶ κρυφίῳ τῶν ὄντων ἑνάδι. DN. 7, 3: καὶ ἔστιν αὕθις ἡ θειοτάτη θεοῦ γνῶσις ἡ δι' ἀγνωσίας γιγνωσκομένη κατὰ τὴν ὑπὲρ νοῦν ἕνωσιν ὅταν ὁ νοῦς τῶν ὄντων πάντων ἀποστάς, ἔπειτα καὶ ἑαυτὸν ἀφεὶς ἑνωθῇ ταῖς ὑπερφαέσιν ἀκτῖσιν, ἐκεῖθεν καὶ ἐκεῖ τῷ ἀνεξερευνήτῳ βάθει τῆς σοφίας καταλαμπόμενος. Ep. 1 wird erklärt, dass diese ἀγνωσία nicht κατὰ στέρησιν zu verstehen sei, sondern ὑπεροχικῶς.

Auch Dionysius kennt ein Sehen durch Nichtsehen, wie Plotin und Proklus, Ep. 5: ἰδεῖν αὐτῷ τῷ μὴ ὁρᾶν. M. Th. 2: δι' ἀβλεψίας ἰδεῖν αὐτῷ τῷ μὴ ἰδεῖν. Aber selbst hier noch Steigerung und Häufung! Er veranschaulicht M. Th. 1, 3 und Ep. 5 den Vorgang im Anschluss an Philo bezw. Gregor von Nyssa am θεῖος γνόφος, in welchen Moses gelangte (Exod. 20, 21) und er betont, wie die beiden Genannten, nachdrücklichst, dass auch das mystische Schauen kein völliges Begreifen Gottes involviert, da dieses unmöglich ist. In diesem Sinne ist Gott ἀθέατος. Der Kürze halber sei wieder auf Th. Qu.-Schr. 1898 S. 397—420 verwiesen, namentlich S. 410 und 416 ff.

Der ganze Verlauf des mystischen Aufstieges, welcher mit Vision und Ekstase endigt, wird M. Th. 1, 1 in Form einer Aufforderung an den Adressaten geschildert: σὺ δὲ τῇ περὶ τὰ μυστικὰ θεάματα συντόνῳ διατριβῇ καὶ τὰς αἰσθήσεις ἀπόλειπε καὶ τὰς νοερὰς ἐνεργείας καὶ πάντα αἰσθητὰ καὶ νοητὰ καὶ πάντα οὐκ ὄντα καὶ ὄντα, καὶ πρὸς τὴν ἕνωσιν, ὡς ἐφικτόν, ἀγνώστως ἀνατάθητι τοῦ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν· τῇ γὰρ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀσχέτῳ καὶ ἀπολύτῳ καθαρῶς ἐκστάσει πρὸς τὴν ὑπερούσιον τοῦ θείου σκότους ἀκτῖνα, πάντα ἀφελὼν καὶ ἐκ πάντων ἀπολυθεὶς ἀναχθήσῃ [1].

[1] Bei Mausbach, Christentum und Weltmoral 1897 heisst es S. 25: „Seine (des Dionysius) Mystik gipfelt nicht, wie die Plotins, in dem bewusstlosen ekstatischen Einswerden mit Gott hienieden, sondern in

Wenn Zeller S. 817 und 823 sagt, dass Proklus der Vereinigung mit der Gottheit nicht so sicher ist und auf die Möglichkeit dieser Vereinigung nicht ebenso fest vertraut wie Plotin, und wenn er darin einen beachtenswerten Unterschied findet, so sieht man keinen rechten Grund zu dieser Behauptung ein. Zeller versäumt es auch, nähere Anhaltspunkte anzugeben. Wie wir oben gesehen haben, regt sich auch bei Plotin etwas wie ein schwermütiger Zweifel. Daraus aber, dass Proklus die Einigung mit dem Urwesen als Sache des Glaubens bezeichnet, darf jene Folgerung jedenfalls nicht gezogen werden. Denn dieser Glaube verleiht nach Proklus nicht einen geringeren, sondern einen höheren Grad von Sicherheit als das Wissen. Pl. Th. I, 25 p. 61 sagt er, diese Art des Glaubens (τοιοῦτον τῆς πίστεως γένος) stehe über der vernünftigen Erkenntnis (πρεσβύτερόν ἐστι τῆς γνωστικῆς ἐνεργείας) und zwar nicht bloss bei uns, sondern auch bei den Göttern und durch ihn seien alle Götter mit einander vereint und gruppieren ihre Kräfte und Emanationen um Ein Zentrum. Dieser Glaube entbehre freilich des Wissens und der Wahrheit, aber nur deshalb, weil er höhere Wahrheiten vermittele: ἅπασαν ὑπεραίρει γνῶσιν καὶ κατ' αὐτὴν ἄκραν τὴν ἕνωσιν[1] συνάπτει τὰ δεύτερα τοῖς πρώτοις. Die fides theologica ist schliesslich συναφὴ καὶ ἕνωσις, wie es p. 62 noch heisst. Vergl. damit diony-

der jenseitigen, übernatürlichen Anschauung Gottes." Hätte Mausbach damit Recht, dann wären die Ausserungen des D. an den angeführten Stellen inhaltslose Sprüche. Für D. ist, wie für Gregor von Nyssa, die mystische Gottesschau hienieden eine Anticipation der Anschauung Gottes im Jenseits. Vergl. Th. Qu.-Schr. 1898 S. 418 f.

[1] In Crat. p. 65 findet sich ebenfalls die ἄκρα ἕνωσις. Auch Dionysius sagt EH. III, 3, 13, bei der Eucharistie finde eine κατ' ἄκρον ἕνωσις statt (III, 3, 12: κατ' ἄκρον ἑνώσας). Pseudo-Justin spricht Expos. fidei c. 10 von einer ἄκρα ἕνωσις mit Bezug auf die beiden Naturen in Christus; ähnlich heisst es im Briefe des Apollinarios an Diodor. Die Wendung gehörte »zur apollinaristischen Schulsprache« (Caspari, Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols 1879 S. 98).

sische Wendungen wie DN. 2, 9: πρὸς τὴν ἀδίδακτον καὶ μυστικὴν ἀποτελεσθεὶς ἕνωσιν καὶ πίστιν, 7, 4: ὁ πρὸς τὴν ἀληθειαν ἑνωθείς.

Auch auf das häufige ὡς ἐφικτόν u. ä. darf man sich nicht berufen; denn dasselbe zieht nicht die Möglichkeit der Einigung in Zweifel, sondern es geht aus mystischer Vorsicht und Scheu vor zu gewagten Behauptungen hervor und deutet an, dass es auch bei der mystischen Einigung noch verschiedene Grade giebt, welche von der jeweiligen Disposition abhängen. Solche Wendungen finden sich schon bei Philo und Plotin.

Das einheitliche, über dem Nus liegende Seelenvermögen bezeichnet Proklus an den verschiedenen bereits genannten Stellen als ἄνθος und ἀκρότης der Seele. Pl. Th. I, 3 p. 6: τὴν δὲ ἀκρότητα τοῦ νοῦ καὶ, ὥς φασι, τὸ ἄνθος καὶ τὴν ὕπαρξιν συνάπτεσθαι πρὸς τὰς ἑνάδας τῶν ὄντων καὶ διὰ τούτων πρὸς αὐτὴν τὴν πασῶν τῶν θείων ἑνάδων ἀπόκρυφον ἕνωσιν. Dieses höchste Seelenvermögen passt sich also den göttlichen Henaden an und durch sie wird die Vereinigung mit dem ἕν, dem Ur-Einen, vermittelt. Wie das ἐνιαῖον im Menschenwesen Höhepunkt und Blüte des Nus ist und über ihn hinausgeht, so die Henaden in der Welt des Seienden überhaupt: sie sind Höhepunkt und Blüte und führen über das Seiende hinaus, in Parm. VI, 16: ὑπερούσιοι αἱ ἑνάδες αὗται καὶ, ὥς φησί τις[1], ἄνθη καὶ ἀκρότητες. Eine andere proklische Stelle, welche von den Henaden handelt, verwertet Dionysius für den Hervorgang der zweiten und dritten göttlichen Person.

---

[1] Im cod. Paris. 1835 bemerkt dazu eine irregeleitete Hand: σημείωσαι τοῦ μεγάλου Διονυσίου. Das Verhältnis ist gerade umgekehrt. Wer der τίς ist, lässt sich nicht sagen; weiter oben in der Stelle aus der Pl. Th. beruft er sich auf mehrere (ὥς φασι). Wie wir schon gesehen, stammt das ἄνθος aus den sog. chaldäischen Orakeln.

De mal. subs. I, 214.

Si autem . . . nihil aliud entes quam entium unitates . . . et summitates, si velis, et velut flores et supersubstantialia lumina.

DN. 2, 7.

ὁ δὲ Ἰησοῦς καὶ τὸ Πνεῦμα τῆς Θεογόνου Θεότητος, εἰ οὕτω χρὴ φάναι, βλαστοὶ Θεόφυτοι καὶ οἷον ἄνθη καὶ ὑπερούσια φῶτα[1].

Die proklischen ἀκρότητες erscheinen bei D. als Engel, CH. 1, 3: τὰς ἁπλᾶς τῶν οὐρανίων ἱεραρχιῶν ἀκρότητας; über ihnen steht die Θεαρχικὴ ἀκρότης (EH. II, 3, 4). M. Th. 1, 1 will er ἐπὶ τὴν τῶν μυστικῶν λογίων ἀκροτάτην κορυφὴν aufgeführt werden; 1, 3 häufen sich die ἀκρότητες: πᾶσαν πασῶν ἁγίων ἀκροτήτων ἀναβασιν ὑπερβαίνουσι . . . ἐπὶ τὴν ἀκρότητα τῶν Θείων ἀναβάσεων φθάνει . . . ταῖς νοηταῖς ἀκρότησι τῶν ἁγιωτάτων αὐτοῦ τόπων ἐπιβατεύουσα. Der Genuss der Eucharistie bewirkt ἀκροτάτη Θέωσις, der Empfänger ist πρὸς τὸ τοῦ κατ' αὐτὸν Θεοειδοῦς ἄκρον ἐν παντελέσι καὶ τελειωτικαῖς Θεώσεσιν ἀνηγμένος (EH. III, 3, 7). An der berühmten und vielbesprochenen Stelle DN. 3, 2 heisst Petrus ἡ κορυφαία καὶ πρεσβυτάτη τῶν Θεολόγων ἀκρότης[2].

In Gott selbst ist die »Einheit« noch gesteigert zur »Übereinheit«, DN. 2, 1: ὑπερηνωμένη ἑνάς. Durch die Ungeteiltheit der überragenden göttlichen Einheit πάντα ἑνικῶς συνῆκται καὶ ὑπερήνωται (DN. 13, 3). Wie Gott an sich ist, das ist καὶ αὐτὴν ὑπεραῖρον τὴν ἕνωσιν 5, 1. Auch die Plotin'sche »Vereinfachung« ist im Laufe der Zeit zur »Übervereinfachung« geworden. Schon de myst. 7, 2 p. 251 heisst es von Gott:

---

[1] Darauf macht Stiglmayr aufmerksam im Hist. Jahrb. 16 (1895) S. 723. In der Anmerkung verweist er dann auf die Coincidenz von M. Th. 3: τὰ ἐγκάρδια τῆς ἀγαθότητος φῶτα mit de mal. subst. I, 259: velut cordiale bonitatis lumen. Zur Ergänzung sei an de myst. 2, 7 p. 84 erinnert, wo gesagt wird, dass bei der Erscheinung einer geläuterten Seele τὸ ἐγκαρδιαῖον αὐτῆς φῶς gesehen werde.

[2] Κορυφή und ἀκρότης sind auch bei Proklus Korrelate. In Parm. IV, 17: καθάπερ τὰ δένδρα ταῖς ἑαυτῶν κορυφαῖς ἐνίδρυνται τῇ γῇ, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τὰ θεῖα ταῖς ἑαυτῶν ἀκρότησιν ἐνερρίζωνται τῷ ἑνί. Vergl. übrigens schon Plato Legg. XII, 964 E: ἐν ἄκρᾳ κορυφῇ. Er gebraucht auch schon κορυφαῖος für den hervorragenden Vertreter einer Sache, den Anführer, Theaet. 173 C (= Proklus de prov. et fato I, 60).

καθ' ἑαυτὸν ὑπερήπλωται . . . ὑπερηπλωμένος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ δυνάμεών τε καὶ στοιχείων. Häufig dann bei Pr. und D.; J. Th. c. 141 heisst es von der erleuchtenden Vorsehung: παντελῶς ὑπερήπλωται τῶν ἐλλαμπομένων; in Alcib. III, 203 sq.: ἡ πηγὴ τῶν ὅλων ἀγαθῶν ὑπερήπλωται παντὸς τοῦ καλοῦ. Dem entsprechend sagt D. CH. 9, 3, die menschlichen Irrgänge dürfe man nicht der göttlichen Vorsehung zur Last legen; die Disposition derer, welchen die vorsehende Erleuchtung zu teil werde, sei eben verschieden und verschieden deshalb auch der Erfolg καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἐχούσης καὶ ὑπερηπλωμένης πηγαίας ἀκτῖνος. Auch der göttliche Logos πάσης ἁπλότητος ὑπερήπλωται (DN. 7, 4). Die Sonne ist ein Bild der göttlichen Güte: πάντα φωτίζει καὶ ὑπερηπλωμένον ἔχει τὸ φῶς (D. N. 4, 4). Proklus sagt in Parm. V, 116: χρόνου παντὸς ὑπερήπλωται und Dion. DN. 13, 1: παντὸς πέρατος ὑπερηπλωμένον. Vergl. noch in Crat. p. 65, DN. 5, 9.

Wie ein roter Faden zieht sich der Gedanke der Vereinfachung, der Einheit und Vereinigung, der Rückkehr aus der geteilten Vielheit zur ungeteilten Einheit durch das proklische und dionysische System und kommt in ungezählten Wendungen zum Ausdruck. Schon das Bisherige enthält genügend Belege. Auf Weiteres darf jetzt noch hingewiesen werden. DN. 7, 4 sagt Dionysius, dass jede Erkenntnis eine Vereinigung des Erkennenden mit dem Erkannten bedeute, wer also die Wahrheit erkennt, wird mit ihr vereinigt; diese Wahrheit ist durchaus einfach: ἡ ἁπλῆ καὶ ὄντως οὖσα ἀλήθεια; der Irrtum aber, von dem man durch die Wahrheit befreit wird, ist bunt und vielgestaltig: τῆς περὶ τὴν παντοδαπῆ τῆς πλάνης ποικιλίαν φορᾶς διὰ τῆς ἁπλῆς ἀληθείας ἠλευθερωμένον. Die ἀληθογνωσία der Christen ist ἐνιαία, einfacher und göttlicher als die andere, oder vielmehr: αὐτὴν εἶναι τὴν μόνην ἀληθῆ καὶ μίαν καὶ ἁπλῆν θεογνωσίαν. Vergl. damit in Crat. p. 104 sq.: καὶ ἡ μαντικὴ τὴν ἁπλότητα τῆς ἀληθείας ἐκφαίνουσα τὴν τοῦ ψεύδους ποικιλίαν ἀναιρεῖ, p. 109: ὁ Μουσηγέτης τὴν ἀλήθειαν ἐκφαίνει ταῖς ψυχαῖς κατὰ μίαν ἁπλό-

τητα νοεράν, αἱ δὲ Μοῦσαι τὰς ποικίλας ἡμῶν ἐνεργείας τὰς εἰς τὸ ἐν τὸ νοερὸν ἀνάγουσας τελειοῦσιν. Nach Plato Crat. 405 C ist nämlich τὸ ἀληθές und τὸ ἁπλοῦν identisch.

An der schon besprochenen Stelle in Alcib. III, 103 sqq. verlangt Proklus vom Philosophen, er müsse den ζωαί, den μεριστὰ καὶ ποικίλα τῆς ζωῆς εἴδη entfliehen und sich zur Einheit aufschwingen. Ganz konsequent. Wenn die Seele in den Körper herabsteigt, verlässt sie die Einheit καὶ αὐτῇ περιέφυσαν ἐκ τοῦ παντὸς καὶ ζωαὶ πολυειδεῖς καὶ χιτῶνες ποικίλοι (in Alcib. III, 75). Diese ziehen die Seele ins Materielle hinein und hindern sie am Schauen des Seienden. Will sie also diese Schau erreichen, dann muss sie sich dieser geteilten Lebensformen entschlagen. Wer aus der besten Lebensform heraustritt (ἔκβασις ἀπὸ ἀρίστης ζωῆς), kommt in die zunächst weiter abwärts liegende der Ehrsucht, und beim Aufstieg wird er von dieser zuletzt gereinigt (in Alcib. II, 296). Daher habe Plato die φιλοτιμία als ἔσχατον χιτῶνα der Seelen bezeichnet[1]. Ihr unterliegen viele, welche Geld und Vergnügen verachten. Wenn wir uns also aufschwingen καὶ ἀποδυομένοις τὰ πάθη καὶ τοὺς χιτῶνας, οὓς κατιόντες προσειλήφαμεν, ἔσχατος χιτών ἐστι ἀποδυτέος ὁ τῆς φιλοτιμίας, ἵνα γυμνοί τε, ὥς φησι τὸ λόγιον, γεγονότες ἑαυτοὺς τῷ θεῷ προσιδρύσωμεν . . . ταῖς θείαις ζωαῖς ἑαυτοὺς ἐξομοιώσαντες. Die Gewänder versinnbilden also die Leidenschaften und geteilten Lebensformen, welche abgestreift werden müssen, wenn man aufwärts strebt und zur Einheit gelangen will. So Proklus. Und siehe da, auch Dionysius findet EH. II, 3, 5 in der Zeremonie des Taufritus, bei welcher der Täufling γυμνὸς καὶ ἀνυπόδητος nach Westen

---

[1] In dieser Form ist der Gedanke bei Plato nirgends zu finden. Proklus legt wieder einmal seine Gedanken Plato unter. Vergleiche Plotin Enn. I, 1, 12: ἡ ἀναχώρησις καὶ ὁ χωρισμὸς οὐ μόνον τοῦδε τοῦ σώματος, ἀλλὰ καὶ ἅπαντος τοῦ προστεθέντος· καὶ γὰρ ἐν τῇ γενέσει ἡ προσθήκη.

schaut[1] und unter Handbewegung und dreimaligem Hauchen die Abrenuntiation spricht und dann nach Osten gewandt das Glaubensbekenntnis ablegt, den Gedanken symbolisiert, der, welcher eine gewisse Gemeinschaft mit dem ἕν erlangt habe, dürfe nicht μεριστὰς ἔχειν ζωάς . . . τὸν προσιόντα τὴν οἷον προτέραν ζωὴν ἀνεκδύσασα καὶ μέχρι τῶν κατ' ἐκείνην ἐσχάτων σχέσεων ἀπολύσασα; der Täufling legt das Versprechen ab τῆς πρὸς τὸ ἓν ὁλικῆς συννεύσεως ἑνοειδοῦς γενομένου; wenn er anhaltend nach dem Einen aufstrebt und die entgegengesetzten Leidenschaften tötet, dann τὸ ἀναλλοίωτον ἴσχει τὰ νοερὰ τῆς θεοειδοῦς ἕξεως.

Mit dieser Deutung des Taufritus steht Dionysius wieder allein in der ganzen patristischen Litteratur. Cyrill von Jerusalem findet zwar in der Entkleidung das Ablegen der bösen Neigungen und Gewohnheiten symbolisiert[2], eine Beziehung auf die »Einheit« kennt er nicht. Manche Väter wie Origenes und Gregor von Nyssa erklären die χιτῶνες δερμάτινοι, welche Gott dem ersten Menschenpaare vor der Vertreibung aus dem Paradiese verfertigte (Gen. 3, 21), als »schwere irdische Leiber« d. h. als die Verderbnis des bis dahin verklärten Leibes[3]. Gregor von Nyssa redet auch von der »Entfernung der erdhaften Hüllen«[4], aber eine Rückkehr vom Vielfältigen zum Einen und Einheitlichen kennt er nicht.

Es ist evident, dass die dionysische Allegorese auf proklischen Gedanken basiert. Philo und Plotin genügen zur

[1] Der Westen galt von jeher als Sitz finsterer Mächte. Vergl. dazu Proklus in Tim. 24 D p. 55: πόλεμον παραδίδωσι τῶν ψυχῶν πρὸς τοὺς ὑλικοὺς δαίμονας, οὓς τῇ δύσει προσῳκείωσεν· ἐπεὶ καὶ ἡ δύσις, ὡς ἔλεγον Αἰγύπτιοι, τόπος ἐστὶ δαιμόνων κακωτικῶν. Siehe auch Lobeck, Aglaophamus p. 915.

[2] Stiglmayr in der Zeitschr. f. kath. Th. 1898 S. 265. — Schon der heil. Paulus spricht Kol. 2, 11 vom „Ausziehen des Fleischesleibes" bei der Taufe, legt aber dann, wie auch anderwärts, in seiner Symbolik den Nachdruck auf das Untertauchen und Heraussteigen aus dem Wasser, welche beiden Vorgänge mit dem Begräbnis und der Auferstehung Christi verglichen werden.

[3] Diekamp, Die Gotteslehre des heil. Gregor von Nyssa S. 39.

[4] Diekamp, a. a. O. S. 86.

Erklärung nicht. Interessant ist die Allegorie der Nacktheit bei Philo leg. alleg. II, 15 sq. (I, 76 sq.) im Anschluss an Gen. 2, 25. Sie bezeichnet fürs erste den neutralen Seelenzustand; nackt ist der Geist, welcher weder von Schlechtigkeit noch von Tugend umgeben ist, sondern von beiden entblösst ist, wie die Kindesseele; denn Tugenden wie Laster sind ἐσθήματα ψυχῆς. Ausserdem giebt es noch zwei Arten von Nacktheit: die gute besteht darin, dass die Seele von allen Lastern und Leidenschaften frei ist; die gottliebende Seele entkleidet sich des Leibes und seiner Liebhabereien, sie entflieht weit fort und gewinnt Halt und Festigkeit in den vollkommenen Sätzen der Tugend. Deshalb betritt der Hohepriester das Allerheiligste nicht im langen Gewande (Levit. 16, 1 ff.), sondern τὸν τῆς δόξης καὶ φαντασίας ψυχῆς χιτῶνα ἀποδυσάμενος. Die entgegengesetzte Nacktheit aber besteht in der Hinwegnahme der Tugend, ὅταν ληραίνῃ καὶ παρανοῇ ἡ ψυχή[1]. De migr. Abr. 35 (I, 466) sagt er: τὸν ἡμέτερον νοῦν ἀποδυσάμενον σῶμα, αἴσθησιν, λόγον, δίχα τούτων γυμνὸν δύνασθαι τὰ ὄντα ὁρᾶν.

Plotin sagt Enn. I, 6, 7: »Man erreicht es (sc. das Gute), wenn man nach dem Oberen aufsteigt, sich zu ihm hinwendet und das ablegt, was man beim Herabkommen angelegt hatte, wie ja auch diejenigen, die zur allerheiligsten Handlung der Mysterien sich anschicken, der Reinigung bedürfen, ihre Kleider ablegen und im Untergewande herangehen, so lange bis man bei dem Hinaufsteigen allem ausgewichen ist, was dem Göttlichen fremd ist, und mit seinem alleinigen Selbst auch das Göttliche in seiner Alleinheit schaut als lauter einfach und rein.« Vergl. noch VI, 9, 9: »Man muss alles andere ablegen, in diesem (sc. dem Spender wahren Lebens) allein stehen und dies allein werden, nachdem wir alle irdischen Hüllen abgestreift haben; darum müssen wir eilen von hier fortzukommen und unwillig

[1] Vergl. auch Siegfried, Philo von Alexandria S. 189.

sein über unsere Fesseln, damit wir mit unserm ganzen Wesen ihn umfangen und keinen Teil mehr an uns haben, mit dem wir nicht an Gott hangen.«

In der ersteren Stelle des Plotin kommt der Zusammenhang dieser Gedanken mit den Mysterien deutlich zum Ausdruck. Dasselbe sagt auch Proklus Pl. Th. I, 3, p. 7: συννεύουσα γὰρ εἰς τὴν ἑαυτῆς ενωσιν καὶ τὸ κέντρον συμπάσης ζωῆς καὶ τὸ πλῆθος ἀποσκευαζομένη καὶ τὴν ποικιλίαν τῶν ἐν αὐτῇ παντοδαπῶν δυνάμεων, ἐπ᾽ αὐτὴν ἄνεισι τὴν ἄκραν τῶν ὄντων περιωπὴν καὶ ὥσπερ ἐν ταῖς τῶν τελετῶν ἁγιωτάταις φασὶ τοὺς μύστας τὴν μὲν πρώτην πολυειδέσι καὶ πολυμόρφοις τῶν θεῶν προβεβλημένοις γένεσιν ἀπαντᾶν, εἰσιόντας δὲ ἀκλινεῖς καὶ ταῖς τελεταῖς πεφραγμένους αὐτὴν τὴν θείαν ἔλλαμψιν ἀκραιφνῶς ἐγκολπίζεσθαι καὶ γυμνίτας (ὡς ἂν ἐκεῖνοι φαῖεν) τοῦ θείου μεταλαμβάνειν, τὸν αὐτὸν οἶμαι τρόπον καὶ ἐν τῇ θεωρίᾳ τῶν ὅλων.

Auch bei den Engeln erklärt D. CH. 15, 3 das γυμνὸν καὶ ἀνυπόδητον als das καθαρεῦον τῆς τῶν ἐκτὸς προσθήκης καὶ τὸ πρὸς τὴν ἁπλότητα τὴν θείαν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοιωτικόν. Pr. sagt J. Th. c. 209: πάσης μερικῆς ψυχῆς τὸ ὄχημα κάτεισι μὲν προσθέσει χιτώνων ἐνυλοτέρων, συνάγεται δὲ τῇ ψυχῇ δι᾽ ἀφαιρέσεως παντὸς τοῦ ἐνύλου . . . . καὶ γὰρ ἐκείνη κάτεισι μὲν ἀλόγως ἀλόγους προσλαβοῦσα ζωάς, ἄνεισι δὲ ἀποσκευασαμένη πάσας τὰς γενεσιουργοὺς δυνάμεις. Erwähnt sei noch, dass die plotinische φυγὴ μόνου πρὸς μόνον (Enn. VI, 9, 11) auch bei Proklus erscheint, in Tim. 65 D p. 152: ἵνα μόνος τις τῷ θεῷ μόνῳ συνῇ.

Übernimmt nach Dionysius jeder Christ durch das Taufgelübde die Verpflichtung zum einheitlichen Leben, so reicht die Aufgabe der ἐνιαῖοι μοναχοί noch weiter. Schon in ihrem Namen liegt der Ausdruck τῆς ἀμερίστου καὶ ἐνιαίας ζωῆς, ὡς ἑνοποιούσης αὐτοὺς ἐν ταῖς τῶν διαιρετῶν ἱεραῖς συμπτύξεσιν, εἰς θεοειδῆ μονάδα καὶ φιλόθεον τελείωσιν (EH. VI, 1, 3). Von ihnen wird verlangt τῶν μεριστῶν οὐ μόνον ζωῶν, ἀλλὰ μὴν καὶ φαντασιῶν ἀποταγή, darin besteht ihre φιλοσοφία (VI, 3, 2.

Vergl. ζωαί und φαντασίαι beim philosophischen Aufstieg in Alcib. III, 103 sq.). Wenn es dann weiter heisst: ὡς πρὸς τὸ ἓν αὐτῶν ὀφειλόντων ἑνοποιεῖσθαι καὶ πρὸς ἱερὰν μονάδα συνάγεσθαι καὶ πρὸς τὴν ἱερατικήν, ὡς θεμιτόν, ἀπομορφοῦσθαι ζωήν, so klingen die jamblichisch-proklischen ἀρεταὶ ἱερατικαὶ ἢ ἐνιαῖαι mit christlichen Gedanken (»priesterliches Leben«) durcheinander; vergl. EH. 1, 2: wir werden durch die Mannigfaltigkeit der Symbole ἱεραρχικῶς aufgeführt ἐπὶ τὴν θεοειδῆ θέωσιν, θεόν τε καὶ θείαν ἀρετήν[1]. Die Mönche erlangen so eine gewisse τελεστικὴ χάρις, eine νοερὰ θεωρία καὶ κοινωνία (V, 1, 3), stehen aber doch dem Volke wieder näher (Ep. 8, 1).

EH. 3, 1 wird erklärt, warum die Eucharistie in besonderer Weise κοινωνία und σύναξις heisse, da doch jede Weihehandlung zur Vereinigung und Vergottung führe: ἑκάστης ἱεροτελεστικῆς πραγματείας καὶ τὰς μεριστὰς ἡμῶν ζωὰς εἰς ἑνοειδῆ θέωσιν συναγούσης καὶ τῇ τῶν διαιρετῶν θεοειδεῖ[2] συμπτύξει τὴν πρὸς τὸ ἓν κοινωνίαν καὶ ἕνωσιν δωρουμένης. Es findet bei derselben, wie wir oben schon sahen, eine κατ' ἄκρον ἕνωσις statt (III, 3, 13). Auch der Friedenskuss bei der eucharistischen Feier erinnert daran, dass es nicht erlaubt tist πρὸς τὸ ἓν συνάγεσθαι καὶ τῆς τοῦ ἑνὸς μετέχειν εἰρηναίας ἑνώσεως τοὺς πρὸς ἑαυτοὺς διηρημένους; denn wenn wir von der Schau und Erkenntnis des Einen erleuchtet zur eingestaltigen und göttlichen Versammlung vereint worden sind, sollten wir nicht mehr ἐπὶ τὰς μεριστὰς καταπίπτειν ἐπιθυμίας; der Friedenskuss befiehlt also τὴν ἑνοειδῆ καὶ ἀδιαίρετον ζωήν (III, 3, 8).

---

[1] Wenn D. Ep. 9, 2 schreibt: διὸ καὶ οἱ θεολόγοι τὰ μὲν πολιτικῶς καὶ ἐννόμως ἐπισκοποῦσι, τὰ δὲ καθαρτικῶς καὶ ἀχράντως, so erkennt man deutlich darin die Nachwirkung der politischen und kathartischen Tugenden eines Porphyr, Jamblich und Proklus, von denen oben die Rede war. Vergl. übrigens schon Plotin Enn. I, 2, 3.

[2] Wie für Proklus, so ist auch für Dionysius ἑνοειδής identisch mit θεοειδής. EH. VII, 3, 11: εὐπρεπέστερα καὶ ἑνοειδέστερα κάλλη = φανότερα καὶ θεοειδέστερα θεάματα. Vergl. auch EH. II, 3, 5.

Dionysius schwelgt förmlich in Einheit und Vereinigung. EH. 1, 1: συμπτύσσει τὰς πολλὰς ἑτερότητας καὶ εἰς ἑνοειδῆ καὶ θείαν ἀποτελειώσας ζωήν; 1, 3: ἡ τῆς ἑνοειδοῦς τελειώσεως ἔνθεος μέθεξις αὐτοῦ τοῦ ἑνὸς ὡς ἐφικτόν; II, 3, 50: πρὸς τὸ ἓν ἑνιαίως ἐπιστρεφόμενος; DN. 1, 3: τῶν ἁπλουμένων ἁπλότης καὶ τῶν ἑνιζομένων ἑνότης; 2, 4: κατὰ μέθεξιν ἀνάλογον τοῖς μετέχουσι τῆς πάντων ὑπερηρμένης ἑνώσεως u. s. w.

Stiglmayr ist demnach vollständig im Rechte, wenn er in der Anzeige von Parkers Repristinationsversuch nach einem kurzen Hinweise darauf, dass die auf die Einheit sich beziehenden Ausdrücke bei D. mindesten 400 mal in den mannigfachsten Wendungen und Verbindungen vorkommen, schreibt: »Dieser statistische Beleg dürfte wohl mit ähnlicher Energie wie der Blick auf Ziffertabellen auf jeden wirken, der mit den charakteristischen Zügen des Neuplatonismus vertraut ist. Eine Weltanschauung, welche so ganz und gar von der Idee des ἓν und ihres Gegensatzes, der πολυμερία, des Ausgangs aller Vielheit aus dem Einen und der Rückkehr des Vielem zum Einen beherrscht ist, wie wir das bei Dionysius durchweg finden, ist in solcher Ausbildung und Terminologie undenkbar vor einem Plotinus, Jamblichus und Proklus[1].«

Es erübrigt uns noch, einige für das mystische Schauen charakteristischen Termini besonders zu beleuchten. Aus den Mysterien kamen die »Reigentänze« und ihre Symbolik in die Sprache der Philosophie[2] und wo sie uns begegnen, tragen sie die Spuren ihrer Herkunft noch deutlich an sich. So sagt Plato von den Seelen in der Präexistenz (Phaedr. 250 B): »Da konnten sie eine glänzende Schönheit sehen, als sie in glücklichem Reigentanze seliges Bild und Schau erblickten und die Weihe, welche man die seligste nennen darf, erhielten, welche wir feierten vollkommen und unberührt von den Übeln, die uns später erwarteten;

---

[1] Zeitschr. f. kath. Th. 1898 S. 137.

[2] Vergl. Rohde, Psyche, II, 11 ff.

eingeweiht und schauend vollkommene und einfache und ruhige und glückselige Erscheinungen in reinem Glanze.« Die Seelen wurden im Zustande der Präexistenz gleichsam in überirdische Mysterien eingeweiht und in seligem Tanze durften sie das Urschöne, die Welt der Ideen schauen, die in ihnen als lieblich-wehmütige Erinnerung fortlebt und ein unstillbares Heimweh wachhält.

Wir treffen den mystischen Reigentanz wieder bei Philo de praem. et poen. 20 (II, 427): διὰ τὸν καθάρσεσι τελείαις νοῦν καθαρθέντα καὶ μύστην γεγονότα τῶν θείων τελετῶν καὶ μόναις συμπεριπολοῦντα ταῖς οὐρανίων χορείαις; ferner bei Plotin Enn. VI, 9, 8: »Wir blicken nicht immer auf das Centrum, aber wenn wir auf dasselbe blicken, dann winkt uns das Ziel und die Ruhe und wir dissonieren nicht mit ihm, indem wir in Wahrheit einen gottbegeisterten Reigen um es herum aufführen. In diesem Reigen schaut der Geist die Quelle des Lebens, die Quelle des Intellekts, das Prinzip des Seienden, den Grund des Guten, die Wurzel der Seele.« Proklus sagt in Parm. V, 32 von der Seele περιθεῖ τὸν νοῦν καὶ περιχορεύει κύκλῳ, und Pl. Th. I, 3 p. 7: τοῦτό ἐστιν τὸ ἄριστον τῆς ἐνεργείας ἐν ἠρεμίᾳ τῶν δυνάμεων πρὸς αὐτὸ τὸ θεῖον ἀνατείνεσθαι καὶ περιχορεύειν ἐκεῖνο καὶ πᾶν τὸ πλῆθος τῆς ψυχῆς συνεγείρειν δεῖν πρὸς τὴν ἕνωσιν ταύτην; I, 21 p. 57: περὶ αὐτὸ πάντα χορεύει, in Parm. VI, 57: συγχορεύσας ἐν τῇ τῶν θείων γνώσει, vergl. VI, 138. 220 sq., in Crat. p. 119. Diesem Sprachgebrauch schliesst sich der christliche Mystiker an, wenn er CH. 7, 4 von der ersten Engelsordnung sagt: περὶ θεὸν ἀμέσως ἑστηκυῖα καὶ ἁπλῶς καὶ ἀκαταλήκτως περιχορεύουσα τὴν αἰώνιον αὐτοῦ γνῶσιν.

Die bei Plato und den Neuplatonikern gebräuchlichen Ausdrücke μαίνεσθαι und μανία vermeidet D. geflissentlich, ja er polemisiert sogar einmal dagegen. DN. 7, 4 heisst es nämlich: »Wohl weiss der mit der Wahrheit Vereinigte, dass er sich gut befindet, wenn auch die Menge ihn für einen Verrückten (ὡς ἐξεστηκότα) hält. Diese haben natürlich keine

Ahnung davon, dass er aus dem Irrtum heraus durch den wahrhaftigen Glauben zur Wahrheit entrückt ist; er selbst aber weiss, dass er nicht, wie jene sagen, raset (μαινόμενον), sondern dass er aus der unbeständigen und veränderlichen Bewegung um mannigfachen Irrtum herum durch die einfache und immer sich gleich bleibende Wahrheit befreit worden ist.« Es handelt sich aber hier nicht um einen mystisch-ekstatischen Zustand, sondern um Besitz der christlichen Wahrheit und Glauben an dieselbe einer-, Leugnung derselben und Bewegung in Irrtümern andererseits. Ohne Zweifel schwebt hier Dionysius Act. 26, 24 f. vor, wo Festus nach der glänzenden Verteidigungsrede Pauli ruft: μαίνῃ, Παῦλε, τὰ πολλά σε γράμματα εἰς μανίαν προτρέπει, und Paulus entgegnet: οὐ μαίνομαι, ἀλλ' ἀληθείας καὶ σωφροσύνης ῥήματα ἀποφθέγγομαι.

Das Wort ἐξίστασθαι, ἔκστασις, welches D. an der obengenannten Stelle sensu malo gleichfalls desavauiert, verschmäht er sonst bei Beschreibung der mystisch-visionären Zuständlichkeit nicht. DN. 3, 2 bezeichnet D. seinen Lehrer Hierotheus bei Gelegenheit jener vielerörterten Predigt als ὅλος ἐκθημῶν, ὅλος ἐξιστάμενος ἑαυτοῦ. Jahn findet S. 57 die Quelle einfach bei Plato Phaedr. 249 D: ἐξιστάμενος — τῶν σπουδασμάτων, als ob zwischen Plato und D. niemand mehr dieses Wort gebraucht hätte. Wir haben aber das Wort oben schon bei Philo und Plotin, im Buche de mysteriis sogar eine eingehende Ekstasentheorie vorgefunden. Die angeführte Phädrusstelle spiegelt sich bei Proklus wieder in Tim 65 D p. 152: ὑποδοχὴν τοῦ θείου φωτὸς καὶ ἔκστασιν ἀπὸ πάντων τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων. Auch hierin lehnt sich D. wieder an Pr. an[1]. In Remp. p. 59: ἑαυτῶν ἐκστάντας ὅλους ἐνιδρῦσθαι τοῖς θεοῖς καὶ ἐνθεάζειν = DN. 7, 1: ὅλους ἑαυτοὺς ὅλων ἑαυτῶν ἐξισταμένους καὶ ὅλους θεοῦ γιγνομένους; M. Th. 1, 1: τῇ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀσχέτῳ καὶ ἀπολύτῳ καθαρῶς ἐκστάσει. Das

[1] Gregor von Nyssa liebt das Wort ebenfalls. Diekamp, a. a. O. S. 95. Vergl. auch Act. 10, 10.

Ekstatische steht namentlich mit dem Eros im Zusammenhang. DN. 4, 13: ἔστι δὲ καὶ ἐκστατικὸς ὁ θεῖος ἔρως οὐκ ἐῶν ἑαυτῶν εἶναι τοὺς ἐραστὰς ἀλλὰ τῶν ἐρωμένων. Im Wesen des Eros liegt es, τὰ μὲν ὑπέρτερα τῆς προνοίας γιγνόμενα τῶν καταδεεστέρων, καὶ τὰ ὁμόστοιχα τῆς ἀλλήλων συνοχῆς, καὶ τὰ ὑφειμένα τῆς πρὸς τὰ πρῶτα θειοτέρας ἐπιστροφῆς. D. beruft sich dann auf den grossen Paulus und den Ausspruch Gal. 2, 20, welchen er that ἐν κατοχῇ τοῦ θείου γεγονὼς ἔρωτος καὶ τῆς ἐκστατικῆς αὐτοῦ δυνάμεως μετειληφὼς ἐνθέῳ στόματι. Der Liebende will demnach οὐ τὴν ἑαυτοῦ, ἀλλὰ τὴν τοῦ ἐραστοῦ ζωὴν leben. Ebensosehr als den heil. Paulus hat Dionysius hier den Proklus zu Rate gezogen. Derselbe schreibt in Alcib. II, 70: τὸ γὰρ εἰς ἑαυτὸν ἐπιστρέφειν τὸν ἐρώμενον . . καὶ συλλέγειν οἰκεῖόν ἐστι τοῖς ἐνθέοις ἐρασταῖς . . . τῶν δεομένων τῆς παρ' αὐτῶν προνοίας . . . συνάγουσι μὲν εἰς ἑαυτοὺς τὴν τῶν ἐρωμένων ζωὴν καὶ συνάπτουσιν ἑαυτοῖς . . . εἰ τοίνυν ὁ ἐρωτικὸς τῷ ἔρωτι κάτοχός ἐστιν, ἐπιστρεπτικὸς κτλ. II, 173: ὅ τε γὰρ ἐρωτικός, ἐὰν ἔνθεος ᾖ, προσεχῶς κτλ.

Wiederholt ist uns das Wort ἐπιβολή begegnet. Plato hat es noch nicht, Plotin selten, Pr. und D. sehr häufig. Das Wort ist bezeichnend für eine Erleuchtung, welche sich der Mensch nicht selbst verschaffen kann, welche ihm vielmehr entgegenkommt, ihn trifft (ἐπιβάλλει), gleichsam eine gratia gratis data. Pr. ist es auch, welcher de prov. et fato I, 40 den Ausdruck näher erläutert und dabei als Synonymum attactus = ἐπαφή, ἐφάπτεσθαι gebraucht (oben S. 155). Auch συνάπτεσθαι und συναφή haben wir schon des öfteren in ähnlichem Zusammenhange getroffen. Beide Termini bedeuten die Berührung und den engen Zusammenschluss von Göttlichem und Menschlichem. M. Th. c. 4: ἐπαφὴ αἰσθητή, c. 5: ἐπαφὴ νοητή, DN. 2, 5. 7, 3; in Parm. V, 33: ταῖς μεταβατικαῖς θίξεσι καὶ ἐπαφαῖς. In Crat. p. 48: τῶν ποιητῶν ἐνθεαζόντων καὶ ἐπιβαλλόντων, p. 115: ἐνθεάζειν νοερώτερον τοῖς πράγμασιν ἐπιβάλλοντας τῆς ἐνθεαστικῆς ἐπιβολῆς. Nach DN. 2, 7 geschieht das ἐπιβάλλειν ὑπὲρ νοερὰν ἐνέργειαν und κατὰ τὴν

πασῶν τῶν νοερῶν ἐνεργειῶν ἀπόλυσιν. 1, 5 wird von den »engelhaften Vereinigungen der heiligen Mächte« gesagt: ἃς εἴτε ἐπιβολὰς εἴτε παραδοχὰς χρὴ φάναι, vergl. damit Plotin Enn. VI, 7, 35: ἐπιβολῇ τινι καὶ παραδοχῇ.

Charakteristisch ist auch παρεῖναι und παρουσία. Bei der Mysterienfeier glaubte man, dass der Gott, welchem die Feier galt, sich plötzlich selbst einfinde (πάρεστιν, ἐπιφοιτᾷ) und am Reigen teilnehme. In Alcib. II, 106 redet Pr. von der παρουσία Θεοῦ bei den heiligsten Weihen. In Parm. IV, 222 giebt er eine Anweisung über die Vorbereitung auf die Erleuchtung und das Verhalten bei ihrem Eintreffen: δεῖ πρὸ τῆς τῶν Θείων παρουσίας ἀνακινεῖν ἑαυτὸν καὶ ἀναζωπυρεῖν τὸ τῆς ψυχῆς Θεῖον εἰς μετουσίαν τῶν κρειττόνων, ἠκούσης δὲ τῆς ἐκεῖθεν ἐλλάμψεως ἠρεμεῖν. In Alcib. II, 302 wird der Grundsatz ausgesprochen: πᾶσα συναφὴ καὶ κοινωνία κατὰ λόγον ἀποτελουμένη δεῖται τῆς τοῦ Θεοῦ παρουσίας· τί γὰρ τὸ ἑνοποιὸν τῶν πραγμάτων ἢ τὸ συναγωγόν ἐστι τῶν διηρημένων ἢ τὸ Θεῖον. Damit stimmt D. wieder auffallend überein DN. 4, 6: ἡ τοῦ νοητοῦ φωτὸς παρουσία συναγωγὸς καὶ ἑνωτικὴ τῶν φωτιζομένων ἐστί. M. Th. 1, 3: beim mystischen Aufstieg ἡ ὑπὲρ πᾶσαν ἐπίνοιαν αὐτοῦ παρουσία δείκνυται. EH. III, 3, 9 drückt D. den Gedanken, dass bei der eucharistischen Feier, gleich nachdem die »Symbole« auf den Altar gelegt sind, die Namen der im Herrn Verstorbenen verlesen werden, so aus: πάρεστιν ἀδιαστάτως ἡ τῶν ἁγίων ἀπογραφή. Wie gerne Pr. und D. das Wort gebrauchen, wenn es sich um göttliche Wirksamkeit und Vorsehung handelt, haben wir oben S. 74 ff. gesehen.

§ 19.

Die drei Wege.

Die Mystik kennt drei Wege, welche zu Gott führen: die via purgativa, illuminativa, unitiva. Dieselben stammen in ihrer bewussten Unterscheidung und strikten Durchführung von Pseudo-Dionysius, der jedoch den Ausdruck ὁδός nicht hat. Die Grundgedanken dieser Lehre finden sich aber, wie

das Vorige gezeigt hat (S. 136 ff.), schon bei Plato; von Philo und Plotin wird sie weitergepflegt, sie klingt in den Tugendstufen Jamblichs durch, in der Unterscheidung der drei Stufen ἀγνεία ψυχῆς — κατάρτυσις εἰς θέαν — ἕνωσις (de myst. 10, 5 p. 291 sq.) ist sie vollständig enthalten und auch bei Proklus haben wir sie angetroffen (in Alcib. III, 103 sqq., oben S. 156).

Was die Väter der Kirche betrifft, so schreibt Kranich über Basilius den Grossen: »Da Basilius drei Zustände oder drei Hauptabschnitte in dem inneren Leben der Seele, die der Heiligung entgegengeführt werden soll, unterscheidet entsprechend dem Anfange, dem Fortschritt und der Höhe des geistigen Lebens, so hat er hiermit, wie sich unschwer ergiebt, die von dem Areopagiten gemachte Unterscheidung des dreifachen Weges der christlichen Ascese, des Weges der Reinigung, der Erleuchtung und der Einigung wenigstens in der Sache genau getroffen und durchgeführt[1].« Dieser dem »Areopagiten« zu Liebe recht gewundene Satz lässt soviel erkennen, dass Basilius eine formelle Unterscheidung der drei Wege nicht hat, wenn er sie auch der Sache nach kennt. Dies allein schon weist darauf hin, dass er nicht aus

[1] Die Ascetik in ihrer dogmatischen Grundlage bei Basilius d. Gr. 1896 S. 5 f. Dem »wenigstens« des Textes wird in der Anmerkung noch ein zweites hinzugefügt durch die Bemerkung: »Wie wenigstens Kardinal Bona meint, ist dem Dionysius Areopagita (CH. 3, 10) die Terminologie (via purgativa, illuminativa, unitiva) entnommen.« Es ist nachgerade Zeit, dass man auf katholischer Seite über derartige Quellenfragen ins Reine kommt. Für Kranich wäre es nicht selten nahe gelegen, auf Anlehnungen des Basilius an Plotin hinzuweisen. Wenn der Kirchenvater z. B. das Böse daraus erklärt, dass die Seele »des seligen Vergnügens satt und gleichsam mit Schlafsucht belastet und von den himmlischen Dingen abgezogen sich mit dem Fleische vermischt, um schändliche Lüste zu geniessen« (S. 28), so hört man hieraus deutlicher die platonisch-plotinische Anschauung als die Lehre der heiligen Schrift. Hier sagt Basilius von der schon im Körper wohnenden, also schon »mit dem Fleische vermischten« Seele dasselbe, was dort von der präexistenten und unglücklicklicherweise in die Körperlichkeit eintretenden Seele gesagt wird; vergl. Enn. I. 2, 3. VI, 9, 9 u. a. Jahn, Basilius Plotinizans 1838 (ist mir leider nicht zugänglich).

Dionysius geschöpft hat, welch letzterer mit seiner das ganze System beherrschenden Dreiteilung des Aufstieges offenkundig ein fortgeschrittenes Stadium repräsentiert. D. brauchte hierin auch den hl. Basilius nicht als Gewährsmann, da seine Quellen anderwärts fliessen. Dass dieser jedoch ähnliche Gedanken auch schon zum Ausdruck brachte, konnte unserem kühnen Mystiker nur willkommen sein. So sagt Basilius, wer dem Evangelium gehorchen wolle, müsse zuerst καθαρθῆναι ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος (Moral. Π, 2 Kranich S. 48), dazu dienen Furcht Gottes und Bussmittel. Schildert Basilius den Fortschritt des Asceten und seine Christusnachfolge, so spricht er gerne von Jesus als Licht und Leuchte auf dem Wege, vom Wandeln im Lichte und in der Wahrheit und er wendet Ps. 96, 2: »tretet hin zu ihm, so werdet ihr erleuchtet« auf den Asceten an (Kranich S. 58 ff.). Noch höher steht der Wandel in der Gegenwart Gottes, in stetem Andenken an Gott, er führt zur Verbindung mit Gott. »Bestreben wir uns bei jedem Werke sorgfältig nur den Willen Gottes zu thun, so wird uns durch diese Erinnerung die Vereinigung mit Gott zu teil«: συνάπτεσθαι τῷ θεῷ διὰ τῆς μνήμης ὑπάρξει (Reg. fus. tract. V, 3); Moral. XXΠ, 2: ἡ πρὸς τὸν κύριον οἰκειότης (Kranich S. 66). Aus Kranichs Darlegungen S. 45—69 ist deutlich zu ersehen, dass bei Basilius die Begriffe Reinigung, Erleuchtung und Einigung mehr gelegentlich hereinspielen. Eine ἕνωσις und θέωσις im dionysischen Sinne kennt er nicht, das συνάπτεσθαι ist ihm schon das Höchste. Gerade ein Vergleich mit Basilius zeigt, wie unvergleichlich stärker bei Dionysius die neuplatonische Anleihe ist.

Bei D. beherrscht der Dreitakt Reinigung, Erleuchtung, Einigung (bezw. Vollendung) das ganze System, die himmlische wie die irdische Hierarchie muss sich in diese drei Rubriken fügen. Nach CH. 3, 2 ist das Ziel aller Hierarchie ἡ πρὸς θεὸν ἀφομοίωσίς τε καὶ ἕνωσις und die Ordnung der Hierarchie ist bestimmt durch die Aufgaben καθαίρεσθαι —

καθαίρειν, φωτίζεσθαι — φωτίζειν und τελεῖσθαι — τελεσιουργεῖν: darüber thront in hehrer Majestät die Gottheit ὑπὲρ κάθαρσιν, ὑπὲρ φῶς, προτέλειος αὐτοτελεταρχία. Die Reinigung bedeutet die Befreiung von aller Vermischung mit Unähnlichem, die Erleuchtung führt zur θεωρητικὴ ἕξις καὶ δύναμις, die Vollendung bringt Teilnahme an der τελειωτικὴ ἐπιστήμη (CH. 3, 3).

Die himmlische Hierarchie zerfällt nach CH. 6, 2 in drei Triaden: ἄγγελοι — ἀρχάγγελοι — ἀρχαί; ἐξουσίαι — δυνάμεις — κυριότητες; θρόνοι — χερουβίμ — σεραφίμ. Die oberste Trias wird unmittelbar von Gott gereinigt, erleuchtet und vollendet und teilt davon den folgenden mit (CH. 7), sie repräsentiert die τελεστικὴ τάξις. Die mittlere Trias wird von der obersten gereinigt und erleuchtet und vollendet, sie erhält dies also aus zweiter Hand (δευτέρως) und leitet es auch δευτεροφανῶς weiter; Reinigung und Erleuchtung hat sie vollständig, die τελείωσις aber nicht in dem Grad wie die oberste Trias; ihr Charakteristikum ist die ἔλλαμψις (c. 8), sie ist erleuchtet und erleuchtet hauptsächlich. Von ihr kommt die Erleuchtung ὡς ἐφικτὸν zur untersten Trias, welche gereinigt ist und die kirchliche Hierarchie reinigt (c. 9), καθαρτικὴ τάξις. Jede der drei Triaden wird gereinigt, erleuchtet und vollendet und doch ist die oberste die vollendete und vollendende, die mittlere die erleuchtete und erleuchtende, die unterste die gereinigte und reinigende. Was nämlich die unteren Klassen haben, das besitzen die oberen in Überfülle; des Besitzes der höheren aber erfreuen sich die minderen nur μερικῶς (11, 2) oder ὑφειμένως (12, 2). Inwiefern man auch bei den Engeln auf den verschiedenen Stufen noch von einer Reinigung sprechen kann, das zu erläutern fällt D. erst EH. VI, 3, 6 ein: die Reinigung besteht in der Entfernung von Unwissenheit und in der Mitteilung höherer Erkenntnisse. So erörtert auch Plotin Enn. III, 6, 5, inwiefern eine Seele, die nicht beschmutzt ist, gereinigt werden könne: die Reinigung besteht für sie in der Hinwendung nach der dem Unteren entgegengesetzten Seite.

Auch die Aufgabe der kirchlichen Hierarchie besteht in der κάθαρσις, φωτιστικὴ μύησις und τελείωσις (EH. V, 1, 3). Dem entsprechen die drei Weihen: Taufe (Reinigung und Erleuchtung), Synaxis und Salbung (Vollendung), entsprechen die drei Ordnungen, welche weihen: Hierarch (τελειωτικὴ τάξις), Priester (φωταγωγικὴ τάξις), Liturge (καθαρτικὴ τάξις. V, 1, 6), entsprechen die drei Ordnungen, welche geweiht werden (τελουμένων τάξεων V, 1, 3 und VI, 1, 1—3): die καθαιρομένη τάξις umfasst die, welche vom eucharistischen Gottesdienst ausgeschlossen sind, also Katechumenen, Büsser und Energumenen; die φωτιζομένη oder θεωρητικὴ τάξις besteht aus dem ἱερὸς λαός, und die vollendete Ordnung endlich sind die Mönche (τελειωτικαῖς δυνάμεσιν ἐγχειριζομένη oder ἐλλαμπομένη τὴν τελειωτικὴν ἐπιστήμην). Dass der Mystiker dabei seiner Vorliebe für den Dreitakt und für die »dreifache Dreiheit« vieles geopfert hat, liegt auf der Hand und bedarf keiner weiteren Ausführung[1].

§ 20.

Die Gebetstheorie.

DN. 3, 1 flicht Dionysius eine Erörterung über die Notwendigkeit, den Verlauf und die Wirksamkeit des Gebetes ein, welche durch den Mangel an jeglichem spezifisch christlichen Gedanken auffällt. Wir können sie nur recht verstehen, wenn wir uns zuerst die neuplatonische Gebetstheorie vergegenwärtigen.

Jamblich sagt im Protrept. c. 3 p. 14 sq., die beste Aufforderung zur Glückseligkeit (welche durch die Philosophie erreicht werden solle) sei die mit Gebeten und Götteranrufungen verbundene. Denn ohne Führung durch einen

[1] Das schon von Jamblich begründete Triadensystem erscheint bei Proklus und Dionysius in konsequenter Durchführung. Pl. Th. III, 14 p. 143: τρεῖς τριάδες, in Parm. VI, 60: τριῶν βασιλεύουσα νοερῶν τριάδων. CH. 6, 2: τρεῖς τριαδικὰς διακοσμήσεις. Hermias in Phaedr. p. 146: τέλειον ὂν πρωτα καὶ μέσα καὶ τέλη ἔξει κατὰ τὸ λόγιον· τριὰς κατὰ πάντα μετροῦσα.

Dämon könne man sich nicht zum θειότατον ἑαυτοῦ καὶ κυριώτατον τῆς οὐσίας erschwingen. Der Dämon müsse den Liebhaber der Götter vor allem reinigen, ἔπειτα γνῶσις ἡμῖν ἀληθινὴ παρέσται . . . μεθ' ἧς ἀνιόντες εἰς αὐτὸ ἐνιδρυθέντες τέλος ἕξομεν.

Über das Gebet und dessen drei Etappen verbreitet sich der Theurge aus der Schule Jamblichs de myst. 5, 26 p. 237 sqq. Was er zunächst über die Stellung des Gebetes im Opferkulte sagt, verwendet D. für die Eucharistie, wie folgende Zusammenstellung zeigt:

De myst. 5, 26 p. 238.

ἔργον οὐδὲν ἱερατικὸν ἄνευ τῶν ἐν ταῖς εὐχαῖς ἱκετιῶν γίνεται.

p. 237.

μέρος τῶν θυσιῶν οὐ τὸ σμικρότατόν ἐστι τὸ τῶν εὐχῶν, συμπληροῖ τε αὐτὰς ἐν τοῖς μάλιστα καὶ διὰ τούτων κρατύνεται αὐτῶν καὶ ἐπιτελεῖται τὸ πᾶν ἔργον κοινήν τε συντέλειαν ποιεῖται πρὸς τὴν θρησκείαν καὶ τὴν κοινωνίαν ἀδιάλυτον ἐμπλέκει τὴν ἱερατικὴν πρὸς τοὺς θεούς.

CH. III, 1, 1.

οὐ γὰρ ἔνεστι σχεδόν τινα τελεσθῆναι τελετὴν ἱεραρχικήν, μὴ τῆς θειοτάτης Εὐχαριστίας ἐν κεφαλαίῳ τῶν καθ' ἕκαστα τελουμένων τὴν ἐπὶ τὸ ἓν τοῦ τελεσθέντος ἱερουγούσης συναγωγὴν καὶ τῇ θεοπαραδότῳ δωρεᾷ τῶν τελειωτικῶν μυστηρίων τελεσιουργούσης αὐτοῦ τὴν πρὸς θεὸν κοινωνίαν.

Dann werden vom Theurgen drei εἴδη oder ὅροι des Gebetes unterschieden. Das erste εἶδος ist συναγωγὸν συναφῆς τε πρὸς τὸ θεῖον καὶ γνωρίσεως ἐξηγούμενον; das zweite, κοινωνίας ὁμονοητικῆς συνδετικόν, ruft δόσεις τὰς ἐκ θεῶν καταπεμπομένας auf uns herab, und zwar bevor wir sprechen, und diese göttlichen Gaben vollenden alle unsere Werke, bevor wir es denken. Endlich das dritte τελειότατον εἶδος ist die ἄρρητος ἕνωσις τὸ πᾶν κῦρος ἐνιδρύουσα τοῖς θεοῖς καὶ τελέως ἐν αὐτοῖς κεῖσθαι τὴν ψυχὴν ἡμῶν παρέχουσα. Diese drei ὅροι verschaffen uns dreifachen hieratischen Nutzen: τὸ μὲν εἰς ἐπίλαμψιν τεῖνον, τὸ δὲ εἰς κοινὴν ἀπεργασίαν, τὸ δὲ εἰς τὴν τελείαν ἀποπλήρωσιν ἀπὸ τοῦ πυρός. Häufige Gebetsübung nährt den Geist, macht die Seele zur Aufnahme der Götter empfäng-

licher, öffnet dem Menschen die Schätze der Götter, συνήθειαν παρέχει πρὸς τὰς τοῦ φωτὸς μαρμαρυγάς, κατὰ βραχὺ δὲ τελειοῖ τὰ ἐν ἡμῖν πρὸς τὰς τῶν θεῶν συναφάς, ἕως ἂν ἐπὶ τὸ ἀκρότατον ἡμᾶς ἐπαναγάγῃ. Sie zieht die Gesittung unseres Geistes sanft nach oben und giebt uns die der Götter, sie vermehrt die Liebe, vollendet Hoffnung und Glauben, macht uns mit Einem Worte zu ὁμιλητὰς τῶν θεῶν.

Proklus beginnt sein Exposé über Ursprung, Wesen und Vollkommenheit des Gebetes (in Tim. 64 u. 65 p. 149 sqq.) mit einem geschichtlichen Überblick. Er citiert Porphyr, der unter anderem sage, dass das Gebet sich namentlich für die Eifrigen (d. h. die Philosophen) zieme, διότι συναφὴ πρὸς τὸ θεῖόν ἐστι, τῷ δὲ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον συνάπτεσθαι φιλεῖ, τοῖς δὲ θεοῖς ὁ σπουδαῖος ὁμοιότατος. Wie Kinder, die man von der Seite der Väter weggerissen, müssen wir beten, um zu unseren wahren Vätern, den Göttern, zu gelangen; Vater- und Mutterlosen gleichen die, welche das Gebet nicht für nötig halten. Alle Weisen haben fleissig gebetet: bei den Indern die Brahmanen, bei den Persern die Magier, bei den Hellenen die θεολογικώτατοι, welche Weihen und Mysterien einführten, ebenso die Chaldäer. Jamblich aber sei der Ansicht, das Gebet bedürfe gar nicht einer solchen geschichtlichen Begründung, da es sich bei Plato nicht um Gottlose und Zweifelsüchtige handle, sondern περὶ τῶν σώζεσθαι βουλομένων ὑπὸ τῶν τὰ ὅλα σωζόντων. Proklus selber will nun des Jamblich Ansicht darlegen und eine mit Plato übereinstimmende Gebetstheorie vortragen. Alles Seiende stammt von den Göttern, wird von ihnen ins Dasein gerufen, und hat seinen Urgrund in ihnen. Auch was weit von ihnen entfernt ist, selbst das Materielle steht mit ihnen im Zusammenhang: οὐδενὸς γὰρ ἀφέστηκε τὸ θεῖον, ἀλλὰ πᾶσιν ἐξ ἴσου πάρεστι· διὸ κἂν τὰ ἔσχατα λάβῃς, καὶ τούτοις τὸ θεῖον παρὸν εὑρήσεις· ἔστι γὰρ πανταχοῦ τὸ ἕν. Was aus den Göttern hervorgeht, wird doch nicht von ihnen geschieden, es bleibt in ihnen festgewurzelt. Es ist κατὰ τὴν τελεσιουργὸν τριάδα so ange-

ordnet, dass alles bei den Göttern bleibt, aus ihnen hervorgeht und sich ihnen wieder zuwendet in endlosem Kreislaufe. Das gilt von den unbeseelten wie von den beseelten Wesen. Auch durch die Welt der unbeseelten Kräfte geht eine gewisse gegenseitige Sympathie, τὰ μὲν πρὸς ἄλλην, τὰ δὲ πρὸς ἄλλην οἰκειοῦντα θεῶν σειράν. Die Natur der Götter, ἄνωθεν καὶ ἀπ' αὐτῶν ἐξηρτημένη καὶ διανενεμημένη πρὸς τὰς τῶν θεῶν τάξεις, wirkt auf die Weltkörper ein, giebt ihnen συνθήματα τῆς πρὸς θεοὺς οἰκειότητος und wendet sie den Göttern zu. In noch viel höherem Grade hat der Demiurg dies den Seelen zu teil werden lassen, κατὰ μὲν τὸ ἓν ἰδρύσας αὐτάς, κατὰ δὲ τὸν νοῦν τὴν ἐπιστροφὴν αὐταῖς χαρισάμενος. Ein Hauptmittel zu dieser Hinwendung aber ist das Gebet durch σύμβολα ἄρρητα, die der Vater der Seelen diesen eingepflanzt hat.

Nachdem Pr. dann noch die Wirkungen des Gebetes gepriesen, dass es nämlich die Wohlthaten der Götter auf uns herabzieht, den Betenden mit denen eint, an welche die Gebete gerichtet sind, den Willen der Götter zu reichlicher Wohlthatenspendung bewegt und unser ganzes Wesen in die Götter gründet, schildert er den Verlauf des wahrhaften und vollkommenen Gebetes. Vorangeht ἡ γνῶσις τῶν θείων τάξεων πασῶν, αἷς πρόσεισιν ὁ εὐχόμενος, hierauf folgt ἡ οἰκείωσις κατὰ τὴν πρὸς τὸ θεῖον ὁμοίωσιν ἡμῶν τῆς συμπάσης καθαρότητος, wodurch wir das Wohlwollen der Götter auf uns lenken (ἕλκοντες τὴν ἀπ' αὐτῶν εὐμένειαν) und unsere Seelen zu ihrer Aufnahme zubereiten (ὑποκατακλίνοντες αὐτοῖς); dann kommt ἡ συναφή, καθ' ἣν ἐφαπτόμεθα τῆς θείας οὐσίας τῷ ἀκροτάτῳ τῆς ψυχῆς καὶ συννεύομεν πρὸς αὐτήν; hierauf ἡ ἐμπέλασις (nach einem Orakelwort) μείζω τὴν κοινωνίαν ἡμῖν παρεχομένη καὶ τρανεστέραν τὴν μετουσίαν τοῦ τῶν θεῶν φωτός; endlich als Schlusspunkt τελευταία δὲ ἡ ἕνωσις, αὐτῷ τῷ ἑνὶ τῶν θεῶν τὸ ἓν τῆς ψυχῆς ἐνιδρύουσα. So fliesst unsere und die göttliche Wirksamkeit ineinander; wir gehören nicht mehr uns an, sondern den Göttern, und bleiben im göttlichen Lichte, rings

von ihm umflossen. »Das ist das beste Ende des wahren Gebetes, dass es die Verbindung mit dem Ruhepunkte herstelle, alles, was aus der göttlichen Einheit hervorgegangen, wieder in das Eine hineinsetze und den Lichtpunkt in uns mit dem göttlichen Lichte umfasse.« Das Gebet ist also für den ganzen Seelenaufstieg von grösster Bedeutung. Auch der Tugendhafte kann des Gebetes nicht entraten, vielmehr darf überhaupt nur der wahrhaft Gute beten, und ihm dient es zur Förderung des glückseligen Lebens, im Gebete προσομιλεῖν θεοῖς; der Unreine aber darf Reines nicht berühren. Wer also das Gebet recht betreiben will, muss sich zuerst die Götter gnädig stimmen καὶ ἀνεγείρειν ἐν ἑαυτῷ τὰς περὶ θεῶν ἐννοίας, er muss der Menge entfliehen, ἵνα μόνος τῷ θεῷ μόνῳ συνῇ.

Zusammenfassend bezeichnet Pr. nochmals das Gebet als συναγωγὸς καὶ συνδετικὴ τῶν ψυχῶν πρὸς τοὺς θεούς, μᾶλλον δὲ πάντων τῶν δευτέρων ἑνοποιὸς πρὸς τὰ πρότερα; und er führt den schönen Ausspruch des »grossen Theodor« an: πάντα εὔχεται πλὴν τοῦ πρώτου. Es folgen dann noch verschiedene Einteilungen des Gebetes mit Bezug auf die Götter, an die es gerichtet wird, oder mit Bezug auf den Gegenstand desselben. Obenan steht das Gebet ὑπὲρ τῆς ψυχῆς σωτηρίας.

Dies ist die interessante Gebetstheorie des Proklus, die ich etwas ausführlicher hergesetzt habe, als für meine Zwecke unbedingt notwendig gewesen wäre. Vindiciert er sie auch dem Jamblich, so zeigt doch die ganze Fassung und Formulierung, dass er seine Gedanken mit denen Jamblichs verquickt hat. Im ἕν der Seele, welches mit dem ἕν der Götter vereinigt wird, ist es ja ganz evident. Dass die ganze Theorie mit Plato stimmen muss, ist bei Pr. selbstverständlich. Fassen wir den von Pr. geschilderten Verlauf des Gebetes nochmals ins Auge, so reducieren sich die anscheinend fünf Gebetsstufen (γνῶσις — οἰκείωσις — συναφή — ἐμπέλασις — ἕνωσις) unschwer auf drei, da die drei ersten streng genommen nur Eine Stufe bilden, bezw. die γνῶσις eben in der

οἰκείωσις und συναφή zum Ausdruck kommt. Bei der συναφή wird dann das Gebetsmedium der Seele, das ἀκρότατον τῆς ψυχῆς, Höhe- und Einheitspunkt des Seelenwesens angeregt. Damit nimmt die durch das Gebet erfolgende Einigung des Einheitlichen im Seelenwesen mit der göttlichen Einheit ihren Anfang, sie schreitet fort in der ἐμπέλασις und wird perfekt in der τελευταία ἕνωσις. Die Begriffe γνῶσις und συναφή fliessen bei Pr. überhaupt ineinander. So sagt er in Parm. IV, 68, wo übrigens nicht vom Gebete die Rede ist: δεῖ τὰς ὑπό τινος τελειωθησομένας ψυχὰς κἀκείνῳ προσιούσας διὰ τῆς γνώσεως αὐτῷ καὶ τῆς ἐπιβολῆς συνάπτεσθαι πρῶτον· ἡγεῖται γὰρ ἡ γνῶσις, ἔπειτα ἡ πέλασις, ἔπειτα ἡ ἕνωσις. Hier haben wir also genau drei Stufen zur τελείωσις.

Für Dionysius ist es schon bezeichnend, wie er DN. 3, 1 zu seiner Erörterung über das Gebet kommt. De myst. 5, 26 ist sie veranlasst durch den innigen Zusammenhang desselben mit den Opfern. Bei Proklus in Tim. 64 p. 149 bietet der Umstand den Anknüpfungspunkt, dass Sokrates vor seiner Rede »sich zu Götteranrufungen und Gebeten wendet«; er ahme hierin, sagt Proklus, den Demiurgen nach, der sich auch vorher beim Orakel der Nacht befragt habe, wie der Theologe ihn einführe. Also müssen wir, leitet Pr. über, vor allem über das Gebet Sicheres erfahren, über sein Wesen, Ursprung und Vollkommenheit.

Dionysius will, obwohl er schon DN. 1, 8 sich des göttlichen Beistandes versichert hat[1], 3, 1 nochmals, bevor er die Benennung Gottes als des Guten erläutert, die heilige Dreifaltigkeit anrufen, welche die Quelle alles Guten und über alles Gute erhaben ist. Daran schliesst sich dann ziemlich abrupt und unvermittelt seine Ausführung über das Gebet, was dabei geschieht und was nicht. Er schreibt nämlich: χρὴ γὰρ ἡμᾶς ταῖς εὐχαῖς πρῶτον ἐπ' αὐτὴν ὡς ἀγαθαρχίαν προσαναγεσθαι καὶ μᾶλλον αὐτῇ πλησιάζοντας

[1] Vergl. über diese Sitte oben S. 28 ff.

ἐν τούτῳ μυεῖσθαι τὰ παναγαθα δῶρα τὰ περὶ αὐτὴν ἱδρυμένα· καὶ γὰρ αὕτη μὲν ἅπασι πάρεστιν, οὐ πάντα δὲ αὐτῇ πάρεστι· τότε δέ, ὅταν αὐτὴν ἐπικαλώμεθα, πανάγνοις μὲν εὐχαῖς, ἀνεπιθολώτῳ δὲ νῷ, καὶ τῇ πρὸς θείαν ἕνωσιν ἐπιτηδειότητι, τότε καὶ ἡμεῖς αὐτῇ πάρεσμεν.

Deutlich treten hier zunächst zwei Gebetsstufen heraus. Das ἐν τούτῳ = ἐπὶ ταύταις bei Pr. = ἐπὶ τούτῳ bei Pseudo-Jamblich; μᾶλλον πλησιάζοντας = ἐμπέλασις, welche μείζω τὴν κοινωνίαν bewirkt; μυεῖσθαι τὰ παναγαθα δῶρα τὰ περὶ αὐτὴν ἱδρυμένα = θεῶν τὴν εὐποιΐαν ἕλκουσα εἰς ἑαυτήν und κινοῦσα τὴν βούλησιν τῶν τελείως τὰ ἀγαθὰ περιεχόντων ἐν ἑαυτοῖς ἐπὶ τὴν ἄφθονον μετάδοσιν bei Pr. = δόσεις προσκαλούμενον τὰς ἐκ θεῶν καταπεμπομένας bei Ps.-Jamblich.

Was Pr. über die Reinheit des Betenden und die Zubereitung der Seele zur Aufnahme des Göttlichen sagt, hat seine Nachwirkung im dionysischen παναγνοις μὲν εὐχαῖς, ἀνεπιθολώτῳ δὲ νῷ καὶ τῇ πρὸς θείαν ἕνωσιν ἐπιτηδειότητι, wie auch die περὶ θεῶν ἔννοιαι als θεῖαι μνεῖαι wieder erscheinen.

Die dritte Stufe, welche sich schon durch die ἐπιτηδειότης πρὸς θείαν ἕνωσιν angekündigt hat, wird dann am Schlusse von 3, 1 bezeichnet durch ἡμᾶς αὐτοὺς ἐγχειρίζοντας αὐτῇ (sc. der göttlichen Macht) καὶ ἑνοῦντας = τῷ ἑνὶ τῶν θεῶν τὸ ἐν τῆς ψυχῆς ἐνιδρύουσα bei Pr. = τὸ πᾶν κῦρος ἐνιδρύουσα τοῖς θεοῖς καὶ τελέως ἐν αὐτοῖς κεῖσθαι τὴν ψυχὴν ἡμῶν παρέχουσα bei Ps.-Jamblich.

Die allgegenwärtige παρουσία der Gottheit findet sich bei D. wie bei Pr.; D. steigert sie aber plötzlich, indem er sagt, dass diese Ausdrucksweise zurückbleibe hinter ihrer über alles hinausgehenden und alles umfassenden Unermesslichkeit.

D. fährt dann weiter: »Wir schwingen uns also durch das Gebet zum höheren Anblicke der göttlichen und gütigen Strahlen auf, wie wenn wir an einer lichtvollen, an der Höhe des Himmels befestigten und bis herab gehenden Kette ab-

wechselnd mit den Händen vorwärts greifend dieselbe scheinbar herabzögen, thatsächlich sie aber nicht herabbrächten, die ja ebensowohl oben als unten ist[1], sondern uns selbst heraufbrächten zu den höheren Glanzpunkten der lichtvollen Strahlen.« Er verwendet dann noch ein anderes Bild: wer in einem Schiffe stehend ein von einem Felsen aus ihm zugeworfenes Tau ergreift und an demselben zieht, der zieht nicht den Felsen zu sich her, sondern er bringt sich und das Schiff dem Felsen näher, und umgekehrt: wer im Schiffe stehend von einem Felsen neben dem Meere wegstösst, der übt auf den unbeweglich dastehenden Felsen gar keine Wirkung aus, sondern sich selber entfernt er von dem Felsen, und je kräftiger er stösst, um so weiter kommt er von demselben weg. »Deshalb,« schliesst der Mystiker, »muss man alles und namentlich die Theologie mit Gebet anfangen, nicht als ob man die überall und nirgends gegenwärtige Kraft zu sich herzöge (οὐχ ὡς ἐφελκομένους τὴν ἀπανταχῆ παροῦσαν καὶ οὐδαμῆ δύναμιν), sondern um durch die göttlichen Erinnerungen und Anrufungen sich selber ihr zu übergeben und mit ihr zu vereinigen.«

Man begreift nicht recht, warum D. mit solchem Aufwand von Bildern eine doch ziemlich unschuldige Vorstellung bekämpft, dass man nämlich durch das Gebet göttliche Kraft, göttliche Wohlthaten auf sich herabziehe. Wie wir oben schon gesehen, vermeidet er das ἕλκειν und gebraucht dafür μυεῖσθαι. Es liegt ihm viel daran, wie Gottes Güte und Macht, so auch seine Freiheit und Unveränderlichkeit zu betonen: Gottes Güte und Macht erstreckt sich über alles und steht jedem zur Verfügung, andererseits aber wird nicht sie durch den Menschen, sondern der Mensch durch sie beeinflusst. Dem ganzen eifrigen Exposé liegt die still-

[1] Engelhardt übersetzt falsch: »In Wahrheit sie aber nicht zu uns herbrächten, die bald höher bald niedriger uns nahe ist.« So kann man ἄνω τε καὶ κάτω παροῦσαν unmöglich übersetzen. Die ganze Operation ist aus dem Turnunterrichte wohlbekannt.

schweigende Aporie, der Einwand, zu Grunde, wie sich die Wirksamkeit des Gebetes mit Gottes absoluter Unveränderlichkeit und Unberührtheit zusammenreime. Vielleicht wirkt de myst. 1, 12 p. 40 sqq. nach. Hier wird nämlich dem Einwande begegnet, durch das Gebet würden die Götter beeinflusst, sie wären also ἐμπαθεῖς. Dies treffe nicht zu, lautet die Entgegnung; die durch Gebetsanrufungen vermittelte Erleuchtung komme ganz und gar von selber, fern von Herabgezogenwerden, αὐτοφανὴς καὶ αὐτοτελής, πόρρω τοῦ καθέλκεσθαι; sie komme durch göttliche Kraft und Vollendung zur Erscheinung und überrage weit unsere menschliche freie Bewegung. Die Götter rufen die Seelen der Menschen zu sich herauf und gewähren ihnen Vereinigung mit sich und gewöhnen sie daran, noch im Leibe sich der Leiblichkeit zu entschlagen und um den ewigen, geistigen Urgrund sich zu bewegen. Nochmals wird p. 42 betont: es ist nicht so, wie man gewöhnlich sagt und meint, dass die Anrufungen den Geist der Götter den Menschen zuwenden, vielmehr steckt die Wahrheit darin, dass die Gebete dem Geiste der Menschen die Disposition verleihen, an den Göttern theilzunehmen, dass sie den menschlichen Geist zu den Göttern aufführen und ihnen anpassen.

Wie kommt D. auf sein Kettenbild: ὥσπερ εἰ πολυφώτου σειρᾶς ἐκ τῆς οὐρανίας ἀκρότητος ἠρτημένης, εἰς δεῦρο δὲ καθηκούσης κτλ.[1]? Jahn S. 55 f. denkt an eine Verquickung der goldenen Kette, von welcher Zeus bei Homer Θ 18 ff. spricht und die von den Platonikern allegorisch erklärt wurde, mit der durch den ganzen Himmel bis auf die Erde ausgedehnten Lichtsäule, von welcher bei Plato Rep. X, 616 B/C die Rede ist. Es ist aber doch recht

[1] Gregor von Nyssa veranschaulicht das Streben nach oben durch das Bild einer Kette, welche uns zu Gott zieht, de anima et resurr. 221 ed. Öhler, bei Vollert, Die Lehre Gr. v. N. vom Guten und Bösen 1897 S. 18. Es wäre für Dionysius nahe gelegen, seine Ansicht über das Gebet an der Himmelsleiter (Genes. 28, 12) zu veranschaulichen.

auffallend, dass gerade Proklus wieder in seiner Gebetserörterung in Tim. 65 A. p. 150 von der θεῶν σειρά und der θεῶν φύσις ἄνωθεν ἐξηρτημένη καὶ διανενεμημένη κτλ. handelt.

Die σειρά spielt überhaupt bei Pr. eine grosse Rolle. Er spricht wiederholt von σειραί, welche vom Himmel bis zur Erde reichen. In Parm. V, 118 führt er den Gedanken: ἡ μία ἰδιότης ἄνωθεν καθήκει μέχρι τῶν ἐσχάτων folgendermassen weiter aus: σειραὶ γάρ τινες ἀπὸ τῶν νοερῶν θεῶν εἰς τὸν οὐρανὸν καθήκουσι καὶ ἀπὸ τῶνδε πάλιν εἰς τὴν γένεσιν καθ' ἕκαστον στοιχεῖον ἐξαλλαττόμεναι, καὶ μέχρι γῆς ὑφιζάνουσαι. Von diesen σειραί haben die oberen mehr, die unteren weniger Anteil an den Urbildern, aber über alle erstreckt sich μία ἰδιότης, ἡ καὶ ποιεῖ μίαν τὴν ὅλην σειράν. Wenn es dann weiter heisst: ὅλη πανταχοῦ πᾶσιν ἡ αὐτὴ πάρεστι, so erinnert man sich wieder unwillkürlich des dionysischen ἄνω τε καὶ κάτω παροῦσαν; vergl. in Parm. V, 155: σειραί τινες ἄνωθεν ἀνεφάνησαν ἄχρι τῶν κάτω διατείνουσαι, in Crat. p. 59: σειρᾶς καταντώσης ἄνωθεν ἄχρι τῆς ἐσχάτης, p. 99 u. ö. Auch an die von oben bis unten reichende Liebeskette in Alcib. II, 78 sqq. (oben S. 70 f.) sei hier erinnert. Dort finden sich auch die Worte προλάμπουσαν und πολυειδῶς μεριζομένην. So lag es für D. nahe, die Kette πολύφωτος zu nennen, um so mehr, als er das Gebet veranschaulichen wollte, bei welchem es sich ja um Licht und Erleuchtung handelt. De myst. 5, 26 wird als Wirkung des Gebetes bezeichnet: συνήθειαν παρέχει πρὸς τὰς τοῦ φωτὸς μαρμαρυγάς, und Proklus kennt auf der zweiten Gebetsstufe τρανεστέραν τὴν μετουσίαν τοῦ τῶν θεῶν φωτός, und überhaupt ὑποδοχὴν τοῦ θείου φωτός als Gebetswirkung. Dies zusammen ergiebt die dionysische Wendung, dass wir an der Lichtkette ἀνηγόμεθα πρὸς τὰς ὑψηλοτέρας τῶν πολυφώτων ἀκτίνων μαρμαρυγάς.

Auch von der bei den Neuplatonikern, und in Sonderheit bei Pr., so beliebten »goldenen Kette« ist es nicht weit zur

»lichtreichen«[1]. In Tim. 146 E. p. 346 sq. citiert Pr. aus der Antwort, welche der die Nacht um Rat fragende Zeus von dieser erhält, aus den »Orphica«, die Verse:

αὐτὰρ ἐπὴν δεσμὸν κρατερὸν περὶ πάντα τανύσσῃς
σειρὴν χρυσείην ἐξ αἰθέρος ἀρτήσαντα,

und verwertet dieselben allegorisch. Auch in Crat. p. 55 giebt Pr. eine allegorische Deutung derselben Stelle und sagt dann: an diesen Gedanken über den höchsten Zeus wollen wir uns halten ὥσπερ ἀσφαλοῦς ἐχόμενοι πείσματος. In seinem weiteren Bilde sagt auch D. DN. 3, 1: ἀντεχόμενοι τῶν εἰς ἡμᾶς ἐκτεινομένων πεισμάτων.

Die χρυσῆ σειρὰ kommt bei Pr. noch öfters, so in Tim. 173 F p. 410: μείζων ἡ τῆς χρυσῆς σειρᾶς ἕνωσις καὶ μειζόνων τοῖς πᾶσιν ἀγαθῶν αἰτία, in Parm. VI, 74; ebenso bei Marinus vita Procli c. 26. Der proklische Hymnus an Aphrodite beginnt mit den Worten: ὑμνέομεν σειρὴν πολυώνυμον Ἀφρογενείης (p. 140 ed. Ludwich 1897). Vielgenannt ist auch die Ἑρμαϊκὴ σειρά. Eunapius sagt vitae soph. p. 457 (ed. Boissonade), während Plotin wegen seiner geheimnisvollen und änigmatischen Redeweise nur schwer verständlich gewesen, habe Porphyr ὥσπερ Ἑρμαϊκή τις σειρὰ καὶ πρὸς ἀνθρώπους ἐπινεύουσα alles klar und deutlich erklärt[2]. Auch Pr. kennt die hermetische Kette in Tim. 231 C. p. 558 und in Crat. p. 11. Marinus erzählt von ihm c. 28, er habe klar geschaut, dass er selber zur hermaischen Reihe gehöre. Überhaupt ist σειρά ein für das ganze proklische System höcht charakteristisches Wort, vergl. JTh. c. 97. 99. 100; in Parm. V, 28. 110; in Crat. p. 102, in Remp. sehr häufig.

Schauen wir nochmals zurück auf die neuplatonische und dionysische Gebetstheorie, so dürfte die Eingangs aufgestellte

[1] Nach Hegel dachte sich die mittelälterliche Menschheit alles durch einen »Lichtfaden« mit dem Himmel verknüpft. Mausbach, Christentum und Weltmoral 1897 S. 46.

[2] Boissonade, welcher diese Stelle in der Ausgabe der vita Procli des Marinus p. 121 citiert, schreibt dazu: »ad quem locum plura annotavimus (quae utinam haberemus!).«

These, dass die Ausführungen des D. jedes spezifisch-christlichen Gedankens entbehren, sich nicht als ein unserem Mystiker zugefügtes Unrecht erweisen. Wir haben hier dieselbe Erscheinung, wie oben S. 86 ff. bei der Behandlung der göttlichen Gerechtigkeit. Abgesehen von der Dreifaltigkeit könnte alles bei einem Neuplatoniker stehen und ist auch aus neuplatonischem, speziell namentlich proklischem Gut zusammengesetzt. Selbst die »Theologen« vergisst D. hier heranzuziehen, wo so reiche Ausbeute gewesen wäre. Ich habe das dionysische Exposé mit der herrlichen Schrift des Origenes de oratione (ed. Wetstenius 1694) verglichen. D. hat ihre Benützung verschmäht. Einmal sagt zwar Origenes c. 26: wie in gewissen φαντασίαι καὶ ὑπομνήσεις eine Befleckung liege, so ein Nutzen in der μνήμη πεπιστευμένου τοῦ Θεοῦ (c. 27: Θεοῦ ὑπόμνησις μετὰ τῆς πρὸς αὐτὸν εὐχῆς). Man denkt hier an die Θεῖαι μνεῖαι bei Dionysius. Aber einerseits ist die Sache zu naheliegend und selbstverständlich, andererseits findet sie sich auch bei Proklus. Origenes widerlegt im ersten allgemeinen Teile die gegen das Gebet erhobenen Einwände, darunter auch die, welche auf die Unveränderlichkeit Gottes und die ewige Vorherbestimmung sich stützen. Dabei vergisst er nie, die Schrift ins Feld zu führen und betont c. 28 ausdrücklich, dass dies notwendig sei. Alles atmet bei ihm christlich-biblischen Geist und er ist doch auch Philosoph und hat den beginnenden Neuplatonismus aus dem Munde des Ammonius Sakkas vernommen. Wer in Seelenreinheit lebt, führt Origenes aus, mit dem betet der Logos als Hohepriester (c. 32), beten die Engel (c. 33), beten die Seelen der im Herrn Entschlafenen (c. 34) — all das wird reichlich durch Schriftstellen bewiesen, ebenso die Wirkungen des Gebetes c. 40.

Der Betende tritt vor Gott und versetzt sich in dessen Gegenwart c. 26: Θεῷ παριστάναι ἑαυτὸν καὶ παρόντι ἐκείνῳ λέγειν σχηματίσας ὡς ἐφορῶντι καὶ παρόντι. Er lenkt seinen Geist ab von der Beschäftigung mit dem Erdenhaften und Materiellen,

er überspringt die Vergänglichkeit und verkehrt mit Gott c. 29: πρὸς μόνῳ τῷ ἐννοεῖν τὸν θεὸν κἀκείνῳ . . . τῷ ἀκούοντι ὁμιλεῖν γίνεσθαι.

Gebetsstufen kennt Origenes nicht, von einer ἕνωσις ist keine Rede. Ein gewisser Fortschritt im Gebet ist allerdings c. 32 ausgesprochen, wo es heisst, wer in der angegebenen Weise bete und solchen Nutzen davon trage, der werde geeigneter, sich mit dem Geiste zu vermischen (ἀνακραθῆναι), welcher die ganze Ökonomie des Herrn, Himmel und Erde erfüllt. Wie dies aber zu verstehen ist, zeigt c. 41: unsere Seelen sind an sich vielfach unfruchtbar, wie Anna die Mutter Samuels; aber durch anhaltendes Gebet werden sie ἀπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος κυήσασαι, und bringen heilsame Reden voll Wahrheitsbetrachtung hervor. Vergl. damit Plotin Enn. VI, 9, 9: γεννᾷ δὲ κάλλος, γεννᾷ δικαιοσύνην, ἀρετὴν γεννᾷ· ταῦτα γὰρ κύει ψυχὴ πληρωθεῖσα θεοῦ.

Auch Gregor von Nyssa kennt in seinen fünf Reden de oratione dominica keine Gebetsstufen, seine Ausführungen sind von denen des D. toto coelo verschieden, und er ist doch auch ein Freund neuplatonischer Spekulation. Einige Wendungen seien hervorgehoben, sie sind aber mehr allgemeiner Natur. Or. 1 Migne 44, 1121 D: τῆς γὰρ τοῦ θεοῦ μνήμης ἐν τῇ καρδίᾳ καθιδρυμένης κτλ., 1124 A: χωρίζεται τοῦ θεοῦ ὁ μὴ συνάπτων ἑαυτὸν διὰ προσευχῆς τῷ θεῷ, 1124 B: προσευχὴ θεοῦ ὁμιλία τῶν ἀοράτων θεωρία.

§. 21.

Die Vergottung.

Das Endresultat des ganzen mystischen Entwicklungsprozesses, das Ziel, welches durch den dreifachen Weg der Reinigung, Erleuchtung und Einigung, durch Gebet und Opfer, durch Kathartik, Telestik und Theurgik, durch Logien und Hierarchie erreicht werden soll, ist die »Vergottung«. Dies sind proklisch-dionysische Gedanken, welche durch Plato

und Plotin vorbereitet waren, wenn sie auch in dieser prononcierten Form von ihnen nicht ausgesprochen wurden. Im Pömander heisst es 10, 6 p. 71: δυνατὸν γάρ, ὦ τέκνον, τὴν ψυχὴν ἀποθεωθῆναι ἐν σώματι ἀνθρώπου κειμένην, θεασαμένην τὸ τοῦ ἀγαθοῦ κάλλος.

Die Vergottung geschieht durch die Verbindung mit der göttlichen Henas. JTh. c. 129: πᾶν μὲν σῶμα θεῖον διὰ ψυχῆς ἐστι θεῖον τῆς ἐκθεουμένης· πᾶσα δὲ ψυχὴ θεία διὰ τὸν θεῖον νοῦν· πᾶς δὲ νοῦς θεῖος κατὰ μέθεξιν τῆς θείας ἑνάδος. Die Abstufung ist folgende: ἡ μὲν ἑνὰς αὐτόθεν θεός, ὁ δὲ νοῦς θειότατον, ἡ δὲ ψυχὴ θεία, τὸ δὲ σῶμα θεοειδές; c. 135: πᾶν τὸ ἐκθεούμενον εἰς μίαν ἑνάδα θείαν ἀνατείνεται; c. 160: παντὸς νοῦ κρείττων ὁ ἐκθεούμενος νοῦς. Vergl. damit DN. 1, 5: ἡ τοιάδε γίγνεται τῶν ἐκθεουμένων νοῶν πρὸς τὸ ὑπέρθεον φῶς ἕνωσις.

Dionysius bezeichnet EH. 1, 2 als Macht und Aufgabe der himmlischen und kirchlichen Hierarchie das θεωθῆναι καὶ τοῖς ὑποβεβηκόσι μεταδοῦναι κατ' ἀξίαν ἑκάστῳ τῆς ἱερᾶς θεώσεως; wir Menschen müssen durch die Mannigfaltigkeit der Symbole aufgeführt werden ἐπὶ τὴν ἑνοειδῆ θέωσιν[1]. Die λογικὴ σωτηρία der Menschen und höheren Wesen kann nicht stattfinden μὴ θεουμένων τῶν σωζομένων, die Vergottung ist aber ἡ πρὸς θεόν, ὡς ἐφικτόν, ἀφομοίωσίς τε καὶ ἕνωσις (1, 3). Urgrund und Prinzip der Vergottung ist natürlich die Gottheit selbst (1, 4); den Höhepunkt aber bildet der Empfang der Eucharistie, EH. III, 3, 7: ὁ πρὸς τὸ τοῦ κατ' αὐτὸν θεοειδοῦς ἄκρον ἐν παντελέσι καὶ τελειωτικαῖς θεώσεσιν ἀνηγμένος . . . ἐν τῇ κατ' αὐτὸν ἀκροτάτῃ θεώσει. Vergl. zur »Vergottung« noch DN. 9, 5. 12, 3. Ep. 2.

Pl. Th. I, 27 p. 64 bemerkt Proklus, dass Plato häufig auch das, was an den Göttern Teil hat, mit demselben Namen auszeichne und Götter nenne, so z. B. die göttliche Seele in

---

[1] Die biblische Grundlage sind Stellen wie II Petr. 1, 4: θείας κοινωνοὶ φύσεως. Act. 17, 28. Röm. 11, 36.

den »Gesetzen« und im Phädrus. Selbst auf die Dämonen werde der Göttername ausgedehnt, ja sogar Menschen verschmähe er nicht Götter zu nennen. Daraus folge: ὅτι θεὸς ὁ μέν ἐστιν ἁπλῶς θεός, ὁ δὲ καθ' ἕνωσιν, ὁ δὲ κατὰ μέθεξιν, ὁ δὲ κατὰ συναφήν, ὁ δὲ καθ' ὁμοίωσιν. Von den ὑπερούσιαι sei jeder πρώτως θεός, von den νοεροὶ jeder καθ' ἕνωσιν, von den göttlichen Seelen jede κατὰ μέθεξιν, die Dämonen κατὰ συναφήν, und die Menschenseelen endlich δι' ὁμοιότητος τῆς προσηγορίας ταύτης μεταλαγχάνουσιν. Dem entsprechen die dionysischen Ausführungen CH. 12, 2 u. 3: die Theologie nenne den Hierarchen Engel, τὸν κατὰ δύναμιν οἰκείαν μετέχοντα τῆς τῶν ἀγγέλων ὑποφητικῆς ἰδιότητος καὶ πρὸς τὴν ἐκφαντορικὴν αὐτῶν ὁμοίωσιν ἀνατεινόμενον. Ja man werde finden, dass die Theologie die himmlischen Wesen und unsere gottliebenden und heiligen Männer sogar Götter nenne[1], obschon die göttliche Heimlichkeit ὑπερουσίως über alles erhaben ist und nichts Existierendes ihr κυρίως καὶ ὁλικῶς ähnlich genannt werden kann. Was von den intellektuellen und vernünftigen Wesen (νοερῶν καὶ λογικῶν) nach Kräften τῇ θεομιμησίᾳ zur ἕνωσις aufstrebe, werde auch des göttlichen Namens gewürdigt (καὶ τῆς θεϊκῆς ὁμωνυμίας ἠξίωται).

Die Vergottung erstreckt sich nun aber nicht allein auf die vernünftigen und beseelten, sondern auch auf die leblosen Wesen bis zum letzten herab, sie geht durch das All hindurch. Den Satz des alten Thales, dass alles voll von Göttern sei (bei Aristoteles de an. I, 5) acceptiert auch Proklus (JTh. c. 145: μεστὰ πάντα θεῶν), und er giebt ihm auch die Wendung: πάντα τεθέωται (in Parm. IV, 34). Er begründet es näher: τῷ γὰρ ἑνὸς μετέχειν ἕκαστα κατὰ τὴν ἑαυτῶν τάξιν εἴποις ἂν τεθεῶσθαι, καὶ τὰ ἔσχατα λέγοις τῶν ὄντων; VI, 36: τοῦτο γάρ ἐστι τὸ πάσης οὐσίας ἐκθεωτικὸν τὸ ἕν. Dieses Eine ist zugleich das Gute V, 155: πάντα τεθέωται ἐκ τἀγαθοῦ.

---

[1] Gemeint sind Stellen wie Dan. 4, 5. Exod. 7, 1. Ps. 81, 6. Joh. 10, 34.

In Tim. 64 F und 65 p. 150 sq.: die συμπάθεια geht durch alle Kräfte, die göttliche Natur verleiht auch den Körpern göttliche συνθήματα, τοῖς μὲν Ἡλιακά, τοῖς δὲ Σεληνιακά, und wendet diese den Göttern zu; in Parm. V, 118: τὸ γὰρ ἓν εἶδος καὶ ἡ κατὰ τοῦτο κοινωνία ποιεῖ τὴν συμπάθειαν. Auch den Körpern hat Zeus μίαν ἕνωσιν καὶ φιλίαν ἄλυτον καὶ δεσμὸν eingepflanzt, in Crat. p. 54; ἡ μουσικὴ διὰ τοῦ ῥυθμοῦ καὶ τῆς ἁρμονίας δεσμὸν καὶ φιλίαν καὶ ενωσιν ἐπιτίθησι τοῖς ὅλοις, p. 105.

JTh. c. 145 sagt Proklus: λέγω δὲ οἷον εἴ τις ἔστι θεότης καθαρτικὴ καὶ ἐν ψυχαῖς ἔστι κάθαρσις καὶ ἐν ζώοις καὶ ἐν φυτοῖς καὶ ἐν λίθοις . . . καὶ ὁ μὲν λίθος μετέχει τῆς καθαρτικῆς δυνάμεως σωματικῶς μόνον· τὸ δὲ φυτὸν ἔτι τρανέστερον κατὰ τὴν ζωήν· τὸ δὲ ζῶον ἔχει καὶ κατὰ τὴν ὁρμὴν τὸ εἶδος τοῦτο· ψυχὴ δὲ λογικὴ λογικῶς· νοῦς δὲ νοερῶς, οἱ δὲ θεοὶ ὑπερουσίως καὶ ἑνιαίως. Hier muss nochmals an die Stelle in Alcib. II, 82 sqq. erinnert werden: die Liebeskette haftet mit ihrer obersten Spitze in den höchsten Götterordnungen und ist mit der höchsten geistigen Schönheit geeint, sie erstreckt sich dann auf die vorweltlichen Götter, hierauf kommt sie in den Bereich der Welt und da teilt sich ihre Eigentümlichkeit verschiedentlich und lässt viele Ordnungen und Kräfte aus sich heraus: so erhalten die Engelchöre Teilnahme am Eros, die Dämonenscharen, die Heroenheere, die Menschenseelen, kurz alles wird durch den Ausfluss der Schönheit angeregt, belebt und erwärmt. Der göttliche Eros lenkt alles, was an der von ihm ausgehenden Macht Anteil hat, der Schönheit zu καὶ πᾶσιν ἕνα δεσμὸν καὶ μίαν φιλίαν ἀδιάλυτον ἐμποιῶν πρός τε ἄλληλα καὶ πρὸς αὐτὸ τὸ καλόν. Nichts anderes als diese συνδετικὴ κοινωνία und sogar τῶν ἀνομοίων αἰτίων σύμπνοιαν will der bekannte Mythus von Ares und Aphrodite ausdrücken (in Polit. p. 388 sq.) [1].

[1] Anders wird dieser Mythus noch von dem Stoiker Heraklitus Pontikus, Alleg. Homer. c. 69, gedeutet. Hatch, Griechentum und Christentum S. 45.

In dieses Milieu gehören dionysische Stellen wie DN. 1, 6: »Sie sagen, er sei in den Geistern, in den Seelen, in den Körpern, im Himmel und auf der Erde, und zugleich in Ebendemselben Ebendasselbe, in der Welt, um die Welt, über der Welt, über dem Himmel, über den Wesen, er sei Sonne, Gestirn, Feuer, Wasser, Wind, Tau, Wolke, Stein, Fels, alles Seiende und nichts vom Seienden.« DN. 8, 3—5 spricht D. von der δύναμις Gottes. Sie erstreckt sich auf alles und teilt sich allen mit; es giebt nichts, das ohne jegliche Macht wäre, ἀλλ' ἢ νοερὰν ἢ λογικὴν ἢ αἰσθητικὴν ἢ ζωτικὴν ἢ οὐσιώδη δύναμιν ἔχει[1]. Aus der göttlichen Macht haben die gottgleichen Engelsordnungen ihre Kräfte empfangen, ihre geistige, unsterbliche, immerwährende Beweglichkeit, ihr unentwegtes Streben nach dem Guten. Die Ausflüsse dieser unerschöpflichen göttlichen Macht ergiessen sich aber auch εἰς ἀνθρώπους καὶ ζῶα καὶ φυτὰ καὶ τὴν ὅλην νοῦ παντὸς φύσιν, καὶ δυναμοῖ τὰ ἡνωμένα πρὸς τὴν ἀλλήλων φιλίαν καὶ κοινωνίαν. Diese göttliche Macht erhält die Ordnungen des Alls in ihrem guten Bestand, sie bewahrt die unsterblichen Lebensformen der englischen Einheiten unversehrt, καὶ τὰς οὐρανίας καὶ φωστηρικὰς καὶ ἀστρώους οὐσίας κτλ.

Das alles ist neuplatonisch-christlich gesagt. »Wenn's man so hört, möcht's leidlich scheinen.« Es ist ja wahr, dass, wenn zwei dasselbe sagen, es doch nicht immer dasselbe ist. Es soll nicht behauptet werden, dass D. es genau so meint wie Proklus. Er drückt sich so aus, dass man seine Worte auch theistisch von der auf alles einwirkenden, alles belebenden und erhaltenden göttlichen Allmacht verstehen kann. Aus der Vorlage haftet aber dem Ganzen doch ein emanatistisch-pantheistischer Klang an, als ob die Kräfte der Einzelwesen nur göttliche Teilkräfte, Ausflüsse der göttlichen Urkraft wären. »Steht doch immer schief darum.« Er redet ausdrücklich von πρόοδοι und DN.

[1] Vergl. oben S. 76 f.

2, 7 sagt er, dass von Gott δυνάμεις ἐκθεωτικαί ausgehen. Stärker wird dieser pantheistische Klang, wenn es gegen Ende von 8, 5 heisst: διακρατεῖ τὰς οὐσιώδεις τῶν ὅλων δυνάμεις καὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀδιάλυτον μονὴν ἀσφαλίζεται καὶ τὴν θέωσιν αὐτὴν δωρεῖ, δύναμιν εἰς τοῦτο τοῖς ἐκθεουμένοις παρέχουσα. EH. 1, 4: die göttliche Glückseligkeit hat die Hierarchie eingesetzt ἐπὶ σωτηρίᾳ καὶ θεώσει πάντων τῶν λογικῶν τε καὶ νοερῶν οὐσιῶν. Uns ist das, was den überweltlichen Ordnungen ἀϋλότερον καὶ νοερώτερον (ebenso in Parm. V, 117 u. 119) ἐνιαίως καὶ συνεπτυγμένως (JTh. c. 145) zu teil wurde, in der Menge und Mannigfaltigkeit geteilter Symbole geschenkt worden. Die Vergottung ist eine dem Wesen und der Seinsstufe entsprechende, eine ἀνάλογος θέωσις (CH. 1, 3). Die obersten Engelordnungen werden πρώτης καὶ ὑπερεχούσης θεώσεως erfüllt, die unteren in entsprechend geringerem Grade und so herab bis zum letzten Wesen, von dem man nur noch sagen kann, dass es »ist«. So geht durch das All eine ἄλυτος τῶν πάντων ἐφαρμογὴ καὶ τάξις, μία τοῦ παντὸς σύμπνοια καὶ ἁρμονία (DN. 7, 3), eine ἀπάντων εὔκοσμος καὶ κατὰ τάξιν ἐναρμόνιος καὶ συνδετικὴ κοινωνία (EH. V, 1, 2).

Es ist neuplatonischer Gedanke, dass auch die geringsten Wesen noch ἴχνη, συνθήματα, ἀπόρροιαι, ἀπηχήματα göttlichen Wesens und göttlicher Kraft an sich tragen bezw. sind. Plotin Enn. I, 2, 2: die in der Materie befindlichen Seelen haben ἴχνος τοῦ ἐκεῖ ἀρίστου; I, 4, 3 sind der τελεία καὶ ἀληθινὴ ζωὴ entgegenstellt die ἐνδάλματα ζωῆς, wie V, 3, 9 τὰ ἴχνη den πρῶτα. VI, 7, 33 sagt Plotin: τὸ γὰρ ἴχνος ἀμόρφου μορφή, und in Alcib. II, 93 citiert Proklus ein Wort Plotins: νοῦ ἀπόρροια πανουργίαν ποιεῖ. Also selbst das Schlimmste ist nur der letzte und geringste Ausfluss des Guten. De myst. 3, 9 p. 120 heisst es: die Seele hat vor ihrer Verbindung mit dem Körper der göttlichen Harmonie gelauscht und wenn sie nun mit dem Körper verbunden Töne hört, welche am meisten das θεῖον ἴχνος jener Harmonie an sich tragen, so ist sie hocherfreut und erinnert sich jener göttlichen Harmonie

und nimmt an ihr, soweit möglich, teil. 6, 1 p. 241: τῆς γὰρ θείας ζωῆς ἴχνος τι ἡ εἴδωλον ἐναποσβέννυται ἐν τῷ σώματι κατὰ τὸν θάνατον. 3, 27 p. 164: τῆς θείας μαντικῆς ἴχνος τι τὰ μὲν μᾶλλον τὰ δὲ ἧττον παρεσπάσατο. Hermias in Phaedr. p. 72: τελευταῖον ἴχνος τῆς Ἑρμαϊκῆς σειρᾶς.

Sehr häufig kommt Derartiges bei Proklus. Der vorhin genannten Stelle de myst. 3, 27 ist ähnlich in Remp. p. 136: τὰ τῆς συμφωνίας ἴχνος τι παρασπασάμενα δύνασθαι πράττειν συμφώνως τῇ συμφωνίᾳ. In Crat. p. 33 sagt er: πάντα γὰρ ὑφιστάνοντες οἱ πατέρες τῶν ὅλων συνθήματα καὶ ἴχνη πᾶσιν ἐνέσπειραν τῆς ἑαυτῶν τριαδικῆς ὑποστάσεως, und noch ausführlicher p. 34: ὥσπερ οὖν ἡ φύσις καὶ ἡ μονὰς ἡ δημιουργικὴ καὶ αὐτὸς πάντων ἐξῃρημένος πατὴρ ἐνέσπειραν τοῖς δευτέροις τῆς οἰκείας ἰδιότητος συνθήματα, καὶ δι' ἐκείνων ἐπιστρέφουσι πάντα πρὸς ἑαυτούς, οὕτως δὲ καὶ πάντες οἱ θεοὶ τοῖς ἀφ' ἑαυτῶν παραγομένοις ἐνδιδόασι τῆς σφετέρας αἰτίας σύμβολα, καὶ διὰ τούτων ἑδράζουσι πάντα ἐν ἑαυτοῖς. Pl. Th. I, 27 p. 65: τελευταῖον ἀπήχημα τῆς ἀθανασίας. I, 29 p. 70: τὰ ἔσχατα τῶν θεῶν ἀπηχήματα. III, 6 p. 128: auch die Pflanzen sind noch ζῶα und ihre Kräfte ζωαὶ καὶ τῆς ὅλης ζωῆς ἐνδάλματα καὶ ποιήσεις ἔσχαται. JTh. c. 129: auch der Leib wird vergottet, und zwar dadurch, dass ihm die Henas durch Vermittlung der Seele ein ἀπήχημα τῆς οἰκείας ἰδιότητος giebt. In Alcib. II, 133 ist gesagt, die gottbegeisterte Liebe verleihe auch ihrem εἴδωλον ein ἀμυδρὸν ἴχνος (vergl. in Parm. VI, 120: ἴχνος καὶ εἴδωλον). Die φυσικὴ ἀρετὴ ist ἔσχατον ἴχνος τῆς ἀληθοῦς (in Alcib. II, 242). Die Seele, welche bei den Göttern das ἡγεμονικὸν καὶ ἀρχικὸν geschaut, hat noch τινὰ τῶν ἐντὸς ἀπηχήματα (II, 291). Die δικαιοσύνη ist θεῶν ἀπήχημα (III, 136). Die durch die αἰσθήσεις gewonnene Erkenntnis ist ἔσχατον ἀπήχημα τῆς πρώτης νοήσεως (in Parm. V, 145). Unsere δεσποτεία καὶ δουλεία sind ἀπηχήματα τῶν κατ' οὐσίαν in den Ideen (V, 203). Auch im ἡλιακὸν σῶμα ist ein ἀπήχημα der Henas (VI, 11).

Hieran schliesst sich wieder unser Dionysius an, wenn er DN. 6, 1 sagt, aus dem göttlichen Leben haben die Seelen

ihre unsterbliche Existenz, aber auch die Tiere und selbst die Pflanzen haben aus ihm ihr Leben κατ' ἔσχατον ἀπήχημα τῆς ζωῆς[1]. Der θυμὸς ist das ἔσχατον ἀπήχημα der νοερὰ ἀνδρία (CH. 15, 8). Auch der Ungeordnete (Böse) hat, obwohl er durch seine vernunftwidrige Begierde des Guten beraubt ist, doch auch noch in etwas am Guten teil κατ' αὐτὸ τὸ τῆς ἑνώσεως καὶ φιλίας ἀμυδρὸν ἀπήχημα (DN. 4, 20). Selbst die verachtete Materie hat ἀπηχήματά τινα τῆς νοερᾶς εὐπρεπείας (CH. 2, 4). Ganz nach Proklus heisst es DN. 7, 2: die göttliche Weisheit erstreckt sich auf alles und alles hat an ihr teil, selbst die Sinneswahrnehmungen kann man nicht mit Unrecht τῆς σοφίας ἀπήχημα nennen. Die Sonne erleuchtet κατὰ πολλοστὸν ἀπήχημα ταγαθοῦ alles, was an ihr teilnehmen kann (DN. 4, 4). Die göttliche Macht durchdringt alles, aber es ist nicht alles zu ihrer Aufnahme gleich disponiert: so teilt auch die Wärmekraft des Feuers dem Empfänglicheren mehr mit, dem Widerstrebenden und Entgegengesetzten aber entweder gar nichts oder ἀμυδρόν τι τῆς ἐκπυρωτικῆς ἐνεργείας ἴχνος (CH. 13, 3). Gerade darin zeigt sich die göttliche Allmacht, dass sie auch τὰ ἔσχατα τῶν ἀπηχημάτων zusammenhält und beherrscht (DN. 8, 2). Gott ist τῆς αὐτοομοιότητος ὑποστάτης und alles, was in der Sphäre des Gewordenen gegenseitige Ähnlichkeit besitzt, ist ähnlich nur ἴχνει τινὶ τῆς θείας ὁμοιότητος. So geht also die Spur und der Widerhall der Gottheit durch die ganze Welt und zeigt sich, wenn auch schwach und dunkel, noch im geringsten Wesen.

---

[1] Jahn verweist S. 16 einfach auf Plato, welcher ἀπήχημα einmal gebraucht, Axioch. 366 C, aber noch nicht tropisch, sondern in der eigentlichen Bedeutung »Nachhall, Wiederholung«. Für ἴχνος kann man höchstens auf Tim. 53 B verweisen; die andern Stellen (Ast. II, 112) kommen nicht in Betracht.

5. Kapitel.

Symbolik und Allegorie.

§ 22.

Die philosophische und die mystische Überlieferung.

Schon oben, wo von der Geheimnisthuerei der Neuplatoniker die Rede war, wurde auf die vielfach übliche symbolisch-allegorische Redeweise hingewiesen und im Verlaufe der bisherigen Darlegungen mussten wiederholt Proben derartiger allegorischer Deutungskünste beigebracht werden.

Dass Symbolik und Allegorie mit den Mysterien in Verbindung stand, ist evident. Die ganze Ausdrucksweise verrät, wie das Folgende zeigen wird, deutlich diesen Zusammenhang. Der allegorische Homerdeuter Heraklitus Pontikus rechtfertigt einmal seine Erklärung von Apollo als der Sonne ausdrücklich ἐκ τῶν μυστικῶν λόγων οὓς αἱ ἀπόρρητοι τελεταὶ θεολογοῦσιν[1]. Der Allegorie huldigten namentlich die Stoiker, und sie lasen soviel Stoicismus in die Dichter hinein, dass Cicero spöttisch sagte, sie halten die Dichter für stoische Philosophen[2]. Unter ihnen ragen nach dieser Seite beson-

---

[1] Diese und andere Stellen bei Hatch, Griechentum und Christentum 1892 S. 42 f.

[2] Hatch S. 40.

ders hervor Heraklitus und Cornutus in der ersten Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts. Als allegorischer Homererklärer ist sodann Plutarch bekannt. Auf die Schriften des Alten Testamentes wurde die Allegorese erstmals von Aristobul im 2. Jahrhundert vor Chr. angewandt[1]. An ihn schloss sich Philo an und er steigerte die Allegorese bedeutend. Von Philo sind dann wieder die christlichen Väter, wie Klemens von Alexandrien, Origenes, Eusebius von Cäsarea, Gregor von Nyssa, Didymus u. a. beeinflusst, sowohl hinsichtlich der allgemeinen hermeneutischen Prinzipien, als auch in speziellen Deutungen[2]. Auch Ambrosius zeigt sich, sei es direkt, sei es indirekt, von Philo abhängig[3]. Augustinus, Gregor der Grosse waren Hauptallegoriker und von ihnen übernahm das abendländische Mittelalter diese Methode, welche ihm besonders zusagte.

Wenn gleichzeitig neuplatonische Philosophen und christliche Theologen einer weitgehenden Allegorese huldigten, so wird sich ein gegenseitiger Zusammenhang nicht bestreiten lassen. Was Dionysius betrifft, so mussten wir im Bisherigen wiederholt beobachten, dass er die neuplatonische Allegorie nicht bloss formell-methodisch, sondern auch materiell sich zu Nutzen machte. Er findet ja mit Hilfe seiner Allegorese gerade die Kernpunkte des ausgehenden Neuplatonismus in der heiligen Schrift und im christlichen Kultus enthalten! Als Methode ist seine Exegese nicht neu; die ganze alexandrinische Schule hat sie im Gegensatz zur antiochenischen geübt. Was er aber *neu* in die Theologie einführte, das ist die *systematisch-allegorische Deutung des gesamten christlichen Kultus*, des Gottesdienstes, der Weihen, der kirchlichen Stände, sowie ihres Vorbildes und ihrer Voraussetzung, der *himmlischen Hierarchie*.

---

[1] Siegfried, Philo von Alexandria 1875 S. 24.
[2] Vergl. Siegfried S. 343 ff.
[3] Siegfried S. 372 ff.

Die von ihrem Vater ihr gegebene Richtung auf den Kultus hat dann die ganze byzantinische Mystik beibehalten.

Es ist nicht Zufall, dass D. seine allegorisch-mystische Deutung dem Kultus zuwandte. Dasselbe war gerade im Neuplatonismus geschehen. Der Verfasser des Buches de mysteriis macht sich daran, den heidnischen Mysterienkult allegorisch auszuwerten bezw. seine Gedanken demselben zu unterlegen, und er weiss selbst den bedenklichsten Zeremonien einen verborgenen Sinn zu entlocken[1]. Proklus freut sich, wenn er mit seinem διὸ καὶ ἐν τοῖς ἁγιωτάταις τελεταῖς κτλ. oder einer ähnlichen Wendung einen allegorisch gedeuteten Mysterienvorgang zur Bestätigung seiner Anschauung anrufen kann. In seinem βίβλος μητρῳακὴ und den Schriften περὶ ἀγωγῆς und περὶ Ἑκάτης ist uns ohne Zweifel ein stattliches Material heidnischer Kultussymbolik verloren gegangen. Das Folgende soll nun zeigen, dass Dionysius in seiner Symbolik und Allegorie sich sehr häufig an Proklus anschliesst.

Ep. 9, 1 schreibt Dionysius: Ἄλλως τε καὶ τοῦτο ἐννοῆσαι χρὴ τὸ διττὴν εἶναι τὴν τῶν θεολόγων παράδοσιν, τὴν μὲν ἀπόρρητον καὶ μυστικήν, τὴν δὲ ἐμφανῆ καὶ γνωριμωτέραν· καὶ τὴν μὲν συμβολικὴν καὶ τελεστικήν, τὴν δὲ φιλόσοφον καὶ ἀποδεικτικήν, καὶ συμπέπλεκται τῷ ῥητῷ τὸ ἄρρητον· καὶ τὸ μὲν πειθει καὶ καταδεῖται τῶν λεγομένων τὴν ἀλήθειαν, τὸ δὲ δρᾷ καὶ ἐνιδρύει τῷ θεῷ ταῖς ἀδιδάκτοις μυσταγωγίαις[2]. Die heiligen Schriftsteller also haben, so meint Dionysius, eine zweifache Überlieferung, d. h. Lehrweise, didaktische Methode, eine symbolisch-mystische und eine philosophisch-apodiktische. Letztere überzeugt, erstere aber »thut« und verbindet mit Gott. In dem καταδεῖται τῶν λεγομένων und δρᾷ spiegeln sich

---

[1] De myst. 1, 11 p. 38 sq. So sucht schon Plotin Enn. III, 6, 91 einer verwegenen plastischen Darstellung des Hermes durch allegorische Auslegung das Unschickliche zu benehmen.

[2] Diese Stelle wurde von Nirschl gründlich missverstanden, Kathol. 1898. I, 362 f. Siehe Röm. Qu.-Schr. 1898 S. 391 f.

die λεγόμενα und δρώμενα der Mysterien wieder. Auch die Hieromysten des alten und neuen Bundes, sagt Dionysius weiter, haben Symbole angewandt, ebenso die Engel; Jesus selbst hat in Parabeln gesprochen und die »theurgischen Mysterien durch das Vorlegen auf den Tisch« übergeben.

Ähnlich sagt D. DN. 2, 7, er habe in seinen theologischen Grundlinien zwei Wege eingeschlagen: τὰ μὲν ἀνελίξαντες τῷ ἀληθεῖ λόγῳ[1] καὶ ἀναπτύξαντες καὶ τὸν ἱερὸν καὶ ἀνεπιθόλωτον νοῦν ἐπὶ τὰ φανὰ τῶν λογίων θεάματα προσαγαγόντες· τοῖς δὲ ὡς μυστικοῖς κατὰ τὴν θείαν παράδοσιν ὑπὲρ νοερὰν ἐνέργειαν ἐπιβαλόντες. Der eine Weg führt also zur philosophischen Überzeugung, der andere lässt mystisch schauen und erfassen.

Bei dieser Unterscheidung ist Proklus Pate gestanden. Dieser führt nämlich Pl. Th. I, 4 p. 8 aus, Plato verwende in seinen Dialogen, um in geheimnisvoll-göttlichen Dingen zu unterrichten, nicht immer dieselbe Lehrweise, sondern ὅτε μὲν θεαστικῶς, ὅτε δὲ διαλεκτικῶς ἀνελίττων τὴν περὶ αὐτῶν ἀλήθειαν· καὶ ποτὲ μὲν συμβολικῶς ἐξαγγέλλων τὰς ἀρρήτους αὐτῶν ἰδιότητας, ποτὲ δὲ ἀπὸ τῶν εἰκόνων ἐπ᾽ αὐτὰς ἀνατρέχων. So werde er im Phädrus νυμφόληπτος und vertausche die menschliche Denkweise mit der κρείττων μανία und behandle geheime Dogmen ἐνθέῳ στόματι. Vergleiche damit DN. 2, 11: τὰ δὲ φησὶν ἐνθεαστικῶς ἐν τοῖς ἱεροῖς αὐτοῦ γράμμασι (I Kor. 6, 5) und 4, 13: Paulus sei ἐν κατοχῇ τοῦ θείου γεγονὼς ἔρωτος und rede ἐνθέῳ στόματι (Gal. 2, 20). Auch in Crat. p. 66 heisst es: Ὀρφεὺς ἐνθέῳ στόματι λέγει. Im Sophisten aber, sagt Pr. an der obigen Stelle weiter, schlage er ganz den dialektischen Weg ein, ebenso im Parmenides und Gorgias; im Protagoras aber beide Wege: τὸν συμβολικὸν τρόπον κατακρύπτει τὴν περὶ τῶν θείων ἀλήθειαν — μέχρι ψιλῆς ἐν-

[1] Wegen ἀληθὴς λόγος vergl. Wehofer, Die Apologie Justins in litterarhistorischer Beziehung zum erstenmal untersucht. 1897 S. 14.

δείξεως ἐκφαίνει τὴν ἑαυτοῦ βούλησιν τοῖς γνησιωτάτοις τῶν ἀκουόντων. Die mystisch-allegorische Lehrweise zerfalle wieder in zwei Unterarten: συμβολικῶς oder μυθικῶς, das ist die orphische, δι' εἰκόνων, das ist die pythagoreische Methode.

Auch in Crat. p. 37 spricht Pr. von den zwei Methoden: ὅσα (sc. ὀνόματα) αἱ μερισταὶ ψυχαὶ τότε μὲν ἐνθουσιάζουσαι περὶ τοὺς θεούς, τότε δὲ κατ' ἐπιστήμην ἐνεργοῦσαι παρήγαγον, ἢ κοινωνησάμεναι τὴν ἑαυτῶν νόησιν τῷ θείῳ φωτὶ κἀκεῖθεν τελειωθεῖσαι, ἢ τῇ λογικῇ δυνάμει τὴν δημιουργίαν ἐπιτρέψασαι τῶν ὀνομάτων. Pl. Th. I, 28 p. 68: διαλεκτευομένῳ καὶ νοερῶς, ἀλλ' οὐ μυστικῶς τὰ θεῖα ζητοῦντι.

Wie Proklus an der obengenannten Stelle, so teilt auch Dionysius die allegorisch-typische Lehrweise der Schrift wieder in zwei Arten, CH. 2, 2 und 3: διττός ἐστι τῆς ἱερᾶς ἐκφαντορίας ὁ τρόπος, ὁ μὲν διὰ τῶν ὁμοίων προϊὼν ἱεροτύπων εἰκόνων, ὁ δὲ διὰ τῶν ἀνομοίων μορφοποιῶν. Die Belege, welche D. dann anführt, zeigen, dass erstere Art der pythagoreischen δι' εἰκόνων, letztere der orphischen, συμβολικῶς oder μυθικῶς, entspricht. Gemeint sind nämlich unter den σύμβολα Göttermythen zum teil sehr anstössiger Art. Dionysius bezeichnet daher die entsprechende Methode als den Gebrauch von »unähnlichen« Bildern, auch αἰσχραὶ εἰκόνες (CH. 2, 3), und denkt seinerseits an Schriftwendungen wie Zorn, Rausch, Schlaf Gottes, oder Tiergestalten, während λόγος, νοῦς, οὐσία, φῶς u. a. »ähnliche« und bessere Bilder seien. Die ganze Unterscheidung bezieht D. aus Proklus, wie die folgende ausführliche Vergleichung zeigen wird.

CH. 2, 1 sagt Dionysius, er müsse auseinandersetzen, in welchen heiligen Gestalten die himmlischen Ordnungen in der Schrift dargestellt werden und zu welcher Einfachheit man durch diese Gebilde aufgeführt werden müsse, damit nicht auch wir, wie die grosse Menge, in unheiliger Weise meinen, τοὺς οὐρανίους καὶ θεοειδεῖς νόας πολύποδας εἶναί τινας καὶ πολυπροσώπους καὶ πρὸς βοῶν κτηνωδείαν ἢ πρὸς λεόντων θηριομορφίαν τετυπωμένους . . . καὶ τρο-

χούς τινας πυρώδεις ὑπὲρ τὸν οὐρανὸν φανταζώμεθα. Es seien das lauter Symbole und die Theologie habe sich dabei unserer Fassungskraft anbequemt und für οἰκείας καὶ συμφυοῦς ἀναγωγῆς unseres Geistes gesorgt. CH. 2, 3 heisst es, die unähnlichen Bilder (ἀνόμοιος, ἀπεοικώς, ἀπεμφαίνων) seien viel geeigneter als die ähnlichen, unseren Geist zur Erkenntnis aufzuführen. Denn durch die edleren Bilder (τίμιος, σεμνός) könnte man leicht in Irrtum geführt und verleitet werden, die Engel etwa als gold- oder lichtgestaltige Männer sich vorzustellen mit glänzenden und feurigen Gewändern u. dergl. Damit dies nicht geschehe, lässt sich die aufführende Weisheit der Theologen zu ähnlichen Bildern herab (ἡ τῶν ὁσίων θεολόγων ἀνατατικὴ σοφία καὶ πρὸς τὰς ἀπεμφαινούσας ἀνομοιότητας ἱερῶς κατάγεται) und bringt dadurch der Seele zum Bewusstsein, dass das Überhimmlische und Göttliche in Wahrheit so Hässlichem nicht ähnlich sein könne, bringt also mit Einem Worte der Seele den apophatischen Charakter derartiger Darstellungen zum Bewusstsein. CH. 2, 5 wird erläutert, warum die heiligen Schriftsteller wie für die Engel, so auch für Gott selber nicht bloss glänzende und erhabene Vergleiche anwenden, wie Sonne der Gerechtigkeit, Morgenstern, Licht, sondern auch »mittlere« Bilder, wie Feuer, Wasser, das Lebensfülle verleiht, ja selbst »letzte« d. h. ganz tiefstehende Bilder, wie Salbe und Eckstein, und Tiergestalten, welche der Gottheit beigelegt werden, z. B. die Gestalt des Löwen, Panther, Bären, sogar des Wurmes. Auf diese Weise verbergen die Theosophen das Allerheiligste vor den Blicken der Uneingeweihten und sorgen dafür, dass die, welche die heiligen Bilder gerne betrachten[1], nicht dabei

[1] Τοὺς τῶν ἱερῶν ἀγαλμάτων φιλοθεάμονας. Das von Plato Rep. V, 475 D sqq. (Ast III, 492) in rascher Aufeinanderfolge wiederholt gebrauchte Wort φιλοθεάμων gehört zu den Lieblingen des Pr. und D.: in Alcib. II, 77. 121, in Parm. IV, 25. V, 73. 89. VI, 98. CH. 12, 1. EH. III, 3, 7. Auch das platonische Hapaxlegomenon πολυθεάμων (Phaedr. 251 A) kommt bei D. CH. 13, 4 und EH. IV, 3, 7. Von Proklus steht mir augenblicklich keine Stelle zur Verfügung.

stehen bleiben und sie als wahre betrachten, sondern durch die unähnlichen Erscheinungsformen hindurch sich zum Überirdischen aufschwingen. Wären diese unähnlichen Darstellungen nicht, so kämen wir nicht εἰς ζήτησιν ἐξ ἀπορίας die Dissonanz der Bilder aber bringt uns dazu, das Hylische überhaupt abzustreifen und zum Überweltlichen aufzustreben. Durch diese unähnlichen Bilder wird also dem Göttlichen; nicht Schande, sondern Ehre angethan: τιμῶσι τοιγαροῦν, οὐκ αἴσχους ἀποπληροῦσι κτλ. (CH. 2, 3), τὰ θεῖα τιμᾶσθαι ταῖς ἀληθέσιν ἀποφάσεσι (2, 5). Ep. 9, 1 heisst es noch, dass derartige Darstellungen dem grossen Haufen als τερατολογίαι erscheinen (vergl. ebenda πλασματώδους τερατείας).

Das stammt alles aus Proklus[1]. In Crat. p. 72 sagt er nämlich, die Rede über die Götter sei eine dreifache: λόγος φανταστικός, welcher den Göttern widersinnig (ἀλόγως φανταζόμενος) Schlachten, Intriguen u. dergl. andichtet, der λόγος ἐπιστημονικός, wie ihn Sokrates hat, und zwischen beiden der δοξαστικός, der von der δόξα ausgeht, aber dann ἐπιστημονικῶς zum Wesen der Götter gelangt. Sokrates sieht nämlich, heisst es weiter, dass viele, wie Euthyphron, »viehmässige« Vorstellungen von den Göttern haben (βοσκηματώδεις ἔχοντας περὶ θεῶν ἐννοίας), darum steigt er selbst von der Höhe seiner Erkenntnis herab (κάτεισιν αὐτὸς ἐπὶ τὰ καταδέστερα), um die in phantastischen Vorstellungen Befangenen auf die mittlere Stufe τῆς περὶ θεῶν ὑπολήψεως zu erheben (ἀνατείνει); so veranlasst also Euthyphron διὰ τῆς φανταστικῆς αὐτοῦ τερατολογίας den Sokrates ἐπὶ τὴν ζήτησιν τῆς ἀληθείας. In Tim. 102 B p. 240: die Rede über die δημιουργία ahmt diese selber nach; denn wie bei ihr die Welt aus der Unordnung zur Ordnung und Ähnlichkeit mit dem Geistigen gebracht

[1] Schon Porphyr erklärt de abst. III, 16 sq., freilich ganz im Interesse seiner Abstinenztheorie, warum die Ägypter ihre Göttergestalten mit Ochsen-, Vogel- und andern Tiergesichtern darstellen, warum die Griechen dem Bilde des Zeus Widderhörner, dem des Dionysos Stierhörner beifügten und ihnen von Tieren hergenommene Beinamen gaben.

wird, οὕτω δὴ καὶ ὁ περὶ αὐτοῦ λόγος πρότερον μὲν τοῖς ἀπεμφαίνουσιν ἐχρῆτο τῶν ὀνομάτων, νῦν δὲ αὖ τοῖς σεμνοτάτοις . . . μικρὸν δὲ ὕστερον καὶ τοῖς ἁγιωτάτοις αὐτὸν ὑμνήσει τῶν ὀνομάτων. Pl. Th. III, 21 p. 157 heisst es: διχῶς τῷ ἀρρήτῳ τὰ ὀνόματα τίθησιν ὁ Πλάτων, ἢ ἀπὸ τῶν ἀκροτήτων ἢ ἀπὸ πάντων τῶν ὄντων. Ganz bezeichnend ist auch in Polit. p. 369: ἀλλ' ὥσπερ αὐτός (Sokrates) πολλαχῆ διά τινων εἰκόνωντὰ θεῖα μυστικῶς ἀναδιδάσκει, καὶ οὔτε αἶσχος οὐδὲν οὔτε ἀταξίας ἔμφασις, οὔτε ἔνυλον καὶ ταραχῶδες φάντασμα παρεμπίπτει τοῖς μύθοις, ἀλλ' αὐτὰ τὰ περὶ θεῶν νοήματα ἄχραντα ἀποκέκρυπται . . . οὕτως ἄρα καὶ τὰς ποιητὰς ἔδει καὶ αὐτὸν Ὅμηρον, εἰ τοῖς θεοῖς προσήκοντας μύθους ἔπλαττον, τὰς μὲν πολυειδεῖς ταύτας συνθέσεις καὶ διὰ τῶν ἐναντιωτάτων τοῖς πράγμασιν ὀνομάτων συμπεπληρωμένας ἀποδοκιμάζειν, τὰς δὲ τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ ἀγαθοῦ στοχαζομένας προϊσταμένους, διὰ τούτων ἅμα μὲν ἀποκλύειν τοὺς πολλοὺς καὶ μηδὲν αὐτοῖς προσηκούσης τῶν θείων γνώσεως, ἅμα δὲ εὐαγῶς περὶ τοὺς θεοὺς χρῆσθαι τοῖς μυθικοῖς πλάσμασι . . ταῖς φαινομέναις τῶν ὀνομάτων τερατολογίαις . . . ζητεῖν τὴν ἐν αὐτοῖς ἀλήθειαν . . . ὅσα δὴ σεμνὰ καὶ τίμια δοκεῖ διαφερόντως καὶ αὐτοῖς ἐνιδρυμένα τοῖς θεοῖς. Zweck dieser Mythengebilde ist also, wie bei den Mysterien, ἀπάγειν μὲν ἀπὸ τῆς ἐνύλου καὶ θνητοειδοῦς ζωῆς τὰς ψυχὰς καὶ συνάπειν τοῖς θεοῖς, ἀφανίζειν δὲ ἅπασαν τὴν ἐκ τῆς ἀλογίας παρεισδυομένην περιοχὴν ταῖς νοεραῖς ἐλλάμψεσιν. In Crat. p. 85 sagt Pr.: δι' εἰκόνων οἰκείων, ähnlich D. DN. 2, 4: οἰκείοις παραδείγμασιν.

Auch die Zusammenstellung der »unähnlichen Symbole« entsprechen sich bei Pr. und D.

Pl. Th. I, 4 p. 10.

Τῶν δέ γε παλαιῶν ποιητῶν τραγικώτερον συντιθέναι τὰς περὶ τῶν θεῶν ἀπορρήτους θεολογίας ἀξιούντων καὶ διὰ τοῦτο πλάνας θεῶν καὶ τιμὰς καὶ πολέμους καὶ σπαραγμοὺς καὶ ἁρπαγὰς καὶ μοιχείας καὶ πολλὰ ἄλλα τοιαῦτα σύμβολα ποιουμένων τῆς ἀποκεκρυμ-

M. Th. c. 3.

Τίνες αἱ θεῖαι μορφαί, τίνα τὰ θεῖα σχήματα καὶ μέρη καὶ ὄργανα, τίνες οἱ θεῖοι τόποι καὶ κόσμοι, τίνες οἱ θυμοί, τίνες αἱ λύπαι καὶ αἱ μήνιδες, τίνες αἱ μέθαι καὶ αἱ κραιπάλαι, τίνες οἱ ὅρκοι καὶ τίνες αἱ ἀραί, τίνες οἱ ὕπνοι καὶ τίνες αἱ ἐγρηγόρσεις

μένης παρ' αὐτῆς περὶ τῶν θείων ἀληθείας.

In Polit. p. 368.

Μοιχείας λέγω καὶ κλοπὰς καὶ ἀπ' οὐρανοῦ ῥίψεις καὶ πατέρων ἀδικίας καὶ δεσμοὺς καὶ ἐκτομὰς καὶ ὅσα ἄλλα κτλ.

καὶ ὅσαι ἄλλαι τῆς συμβολικῆς εἰσι θεοτυπίας ἱερόπλαστοι μορφώσεις.

Ep. 9, 1.

Τί ἂν τις εἴποι τὰς ὀργάς, τὰς λύπας, τοὺς παντοδαποὺς ὅρκους, τὰς μεταμελείας, τὰς ἀράς, τὰς μήνιδας, τὰ πολυειδῆ καὶ λοξὰ τῆς ἁμαρτίας τῶν ἐπαγγελιῶν σοφίσματα, τὴν ἐν τῇ Γενέσει γιγαντομαχίαν . . καὶ τὰς τῶν ἀσμάτων προσύλους καὶ ἑταιρικὰς πολυπαθείας καὶ ὅσα ἄλλα τῆς πάντα τολμώσης ἐστὶ θεοπλαστίας. Das Wort λοξά hat auch Proklus in Remp. p. 58.

Wie die angeführten Beispiele zeigen, bekämpft unser Mystiker energisch alle anthropomorphistischen und anthropopathischen Vorstellungen von Gott und den himmlischen Geistern, Vorstellungen, wie sie namentlich in Mönchskreisen immer wieder hervortraten. Die Geschichte des Origenistenstreites lehrt dies zur Genüge. Origenes war ein Hauptgegner derartiger Vorstellungen und nach ihm auch Gregor von Nyssa. Beide beziehen die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott Gen. 1, 26 f., auf welche die Anthropomorphisten sich hauptsächlich beriefen, lediglich auf die Seele[1]. Man wird nicht fehlgehen, wenn man, jedenfalls bei Origenes, eine Anlehnung an Philo annimmt, welcher gerade im Anschluss an Gen. 1, 26 f. eine anthropomorphistische Gottesvorstellung bekämpft und dabei das Wort ἀνθρωπόμορφος, wahrscheinlich zum erstenmal, gebraucht. Er schreibt nämlich de mundi opif. 23 (I, 15 sq.): τὴν ἐμφέρειαν μηδεὶς εἰκαζέτω σώματος χαρακτῆρι· οὔτε γὰρ ἀνθρωπόμορφος ὁ θεός, οὔτε θεοειδὲς τὸ ἀνθρώπειον σῶμα· ἡ δὲ εἰκὼν λέλεκται κατὰ τὸν τῆς ψυχῆς ἡγεμόνα νοῦν. Auch leg. alleg. I, 13 (I, 50) mahnt er, man solle ja nicht glauben θεὸν στόματος ἢ μυκτήρων ὀργάνοις χρῆσθαι πρὸς τὸ ἐμφυσῆσαι (Gen. 2, 7)· ἄποιος γὰρ ὁ θεός, οὐ μόνον οὐκ ἀνθρωπόμορφος. Anthropomorphistische Vor-

[1] Diekamp, Die Gotteslehre des heil. Gregor von Nyssa S. 211.

stellungen haben anthropopathische im Gefolge, de post. Cain. 1 (I, 226): ἀκολουθεῖ ἐξ ἀνάγκης τῷ ἀνθρωπομόρφῳ τὸ ἀνθρωποπαθές; auch sie werden von Philo bekämpft, wie an der genannten Stelle, so noch Quod Deus immut. 12 (I, 281), de plant. 8 (I, 334 sq.). Suicer führt (I, 358) auch eine Stelle aus der pseudo-athanasianischen disputatio contra Arium an: διὰ τὴν ἡμετέραν ἀσθένειαν πολλάκις καὶ ἀνθρωπόσχημον τὸ θεῖον αἱ θεῖαι γραφαὶ καταγγέλλουσιν· οὐχ ὅτι ὁ θεὸς τοιοῦτός ἐστιν, ἀλλ' ἵνα ἡμεῖς ἐκ τῶν σωματικῶν παραδειγμάτων τὰ θεῖα εὐσεβῶς νοῶμεν.

Bei D. zieht sich die Polemik gegen anthropomorphistische Gottesvorstellungen durch alle Schriften hindurch; das Wort ἀνθρωπόμορφος gebraucht er CH. 15, 3 mit Bezug auf die Engel. DN. 9, 5 werden die Körperteile symbolisch gedeutet: κεφαλὴν μὲν τὸν νοῦν, αὐχένα δὲ τὴν δόξαν, ὡς ἐν μέσῳ λόγου καὶ ἀλογίας· στῆθος δὲ θυμόν, γαστέρα δὲ τὴν ἐπιθυμίαν, σκέλη δὲ καὶ πόδας τὴν φύσιν ἐλέγομεν τοῖς τῶν μερῶν ὀνόμασι τῶν δυνάμεων συμβόλοις χρώμενοι. Auch Philo sagt leg. alleg. III, 38 (I, 110): ἔνειμαν τῷ μὲν λογιστικῷ τὸν περὶ κεφαλὴν χῶρον, τῷ δὲ θυμικῷ τὰ στέρνα, τῷ δ' ἐπιθυμητικῷ τὸν περὶ τὸ ἧτρον καὶ τὴν κοιλίαν τόπον, und de migr. Abr. 12 (I, 446): περὶ μὲν γὰρ τὰ στέρνα ὁ θυμός, τὸ δὲ ἐπιθυμίας εἶδος ἐν κοιλίᾳ. Proklus erklärt in Remp. p. 73 (Pitra): τὰ γόνατα σύμβολα κινητικῶν ἐστι παρὰ τοῖς θεοῖς δυνάμεων, bei D. bedeuten CH. 15, 3 die Füsse der Engel τὸ κινητικόν. Ebenda deutet D. τὰ νῶτα als τὸ συνεκτικὸν τῶν ζωογόνων ἁπασῶν δυνάμεων, entsprechend Proklus Pl. Th. IV, 16 p. 211: ἡ ἁψὶς ὁμοία τῷ νώτῳ τοῦ οὐρανοῦ τυγχάνει οὖσα . . . τῇ συνεκτικῇ δυνάμει συνδεῖ . . . γεννητικῶν δυνάμεων, und in Tim. 322 C p. 783: ἐν τοῖς νώτοις τῆς ζωογόνου θεᾶς. Nach Proklus Pl. VI, 24 p. 410 bedeuten die θρόνοι τὰς ἐν τοῖς πρωτίστοις στερεώμασιν ὑποδοχάς, ebenso bedeuten nach D. CH. 7, 1 die θρόνοι τὸ ἐπὶ τὰς θείας ὑποδοχὰς ἀναπεπταμένον.

§ 23.

Kataphatische und apophatische Theologie.

Nach Proklus und Dionysius führt der philosophische Weg zur kataphatischen, der mystisch-allegorische aber zur apophatischen Theologie.

In ähnlichen Wendungen beschäftigen sich beide mit der Frage, wie denn Gott, der doch über alle Wahrnehmung und über alles Denken hinausliege und nichts mit dem Seienden gemein habe, erkannt und geschildert werden könne.

Pl. Th. II, 5 p. 93.

Μετὰ δὲ ταῦτα θεωρητέον, εἰ οὔτε νοητόν ἐστιν οὔτε νοερὸν οὐδ' ὅλως τῆς τοῦ ὄντος μετέχει δυνάμεως, τίνες ἂν εἶεν τρόποι τῆς πρὸς αὐτὸ ἀναγωγῆς καὶ διὰ ποίων ὁ Πλάτων ἐπιβολῶν τοῖς ἑαυτοῦ γνωρίμοις τὴν ἄρρητον τοῦ πρώτου καὶ ἄγνωστον ἐκφαίνει κατὰ δύναμιν ὑπεροχήν.

DN. 7, 3.

Ἐπὶ δὲ τούτοις ζητῆσαι χρή, πῶς ἡμεῖς θεὸν γινώσκομεν οὐδὲ νοητόν, οὐδὲ αἰσθητόν, οὐδέ τι καθόλου τῶν ὄντων ὄντα.

1, 5.

Καὶ μὴν εἰ κρείττων ἐστὶ παντὸς λόγου καὶ πάσης γνώσεως καὶ ὑπὲρ νοῦν καθόλου καὶ οὐσίας ἵδρυται . . . πῶς ὁ περὶ θείων ὀνομάτων ἡμῖν διαπραγματευθήσεται λόγος, ἀκλήτου καὶ ὑπερωνύμου τῆς ὑπερουσίου θεότητος ἀποδεικνυμένης;

Proklus antwortet darauf, Plato schlage einen doppelten Weg ein, indem er bald διʼ ἀναλογίας αὐτὸ καὶ τῆς τῶν δευτέρων ὁμοιότητος ἐμφανίζει, bald διὰ τῶν ἀποφάσεων τὸ ἐξῃρημένον αὐτοῦ καὶ ἀφʼ ὅλων ὁμοῦ τῶν ὄντων ἐκβεβηκὸς ἐπιδείκνυσιν. So gebrauche er in der Politeia die Analogie der Sonne, um das unaussprechliche Wesen des Guten zu veranschaulichen. Im Parmenides zeige er durch die Negationen die Verschiedenheit des Einen von allem nach ihm Kommenden. Der letztere Weg zeige τὴν πρόοδον τὴν ἀπʼ ἐκείνου τῶν τε ἄλλων ἁπάντων καὶ πρὸ τῶν ἄλλων τῶν θείων διακόσμων. Gott ist über alles von ihm Hervorgebrachte erhaben, er ist οὐδὲν τῶν πάντων, da die Ursache selbst über das Verursachte

erhaben ist. Auf dem ersteren Wege aber zeige sich die ἐπιστροφὴ des Gewordenen zur Gottheit; wegen der Ähnlichkeit mit Gott ist jedes Ding ἀνάλογον τῷ ἀγαθῷ. II, 6 p. 95 heisst es nochmals, Gott werde τὸ ἀγαθὸν und τὸ ἕν genannt.

Gewiss ist es wieder nicht Zufall, wenn Dionysius nach der oben erwähnten Frage DN. 1, 5 das Wesen Gottes ebenfalls als ἕν und αὐτοτάγαθον charakterisiert. DN. 7, 3 setzt er auseinander, Gott werde erkannt ἐκ τῆς πάντων τῶν ὄντων διατάξεως, welche εἰκόνας τινὰς καὶ ὁμοιώματα der göttlichen Vorbilder an sich trage. Von dieser allgemeinen Ordnung ausgehend steigen wir empor ἐν τῇ πάντων ἀφαιρέσει καὶ ὑπεροχῇ καὶ ἐν τῇ πάντων αἰτίᾳ. Gott ist ἐν πᾶσι πάντα und ἐν οὐδενὶ οὐδέν, er wird gefeiert κατὰ τὴν πάντων ἀναλογίαν, ὧν ἐστιν αἴτιος.

Pl. Th. II, 6 p. 94 wird das Verhältnis der ἀποφάσεις und καταφάσεις in Betracht gezogen. Erstere sind bisweilen ἀρχοειδέστεραι τῶν καταφάσεων, γεννητικαὶ καὶ τελειωτικαὶ τῆς ἀπογεννήσεως αὐτῶν, manchmal sind beide σύστοιχοι, bisweilen aber stehen die Negationen unter den Positionen. Niemals aber darf man die ἀποφάσεις für στερήσεις halten und dadurch diese Redeweise verunglimpfen (ἀτιμάζειν). Auch in Parm. VI, 43 sqq. wird untersucht, ob die Negationen oder die Positionen den Vorzug verdienen Man hält vielfach die Negation für Beraubung und erklärt deshalb die κατάφασις für σεμνοτέρα. Thatsächlich aber hat man drei Arten von Negationen zu unterscheiden: solche, welche über den Positionen, welche ihnen gleich und welche unter ihnen stehen. Gerade beim Höchsten verdienen die Negationen den Vorzug: τὴν ἀπερίληπτον καὶ ἀπεριόριστον τοῦ ἑνὸς αἰτίαν οἰκειότερόν ἐστιν ἐνδείκνυσθαι διὰ τῶν ἀποφάσεων (p. 45), sie sind besser und geziemen sich τοῖς ἀναγομένοις. Bei der ὕλη sind die Negationen minderwertig und bedeuten Beraubung, beim Seienden stehen sie den Positionen gleich, beim ἕν stehen sie höher: αἰτίας δηλοῦσιν ὑπεροχὴν καὶ τούτῳ·

κρείττους εἰσὶ τῶν καταφάσεων (p. 47 u. 48). Das Eine erkennt der Nus ἀποφατικῶς. Der νοῦς hat nämlich zweierlei Erkenntnisse: die eine gewinnt er ὡς νοῦς, die andere ὡς μὴ νοῦς, die eine ὡς ἑαυτὸν γιγνώσκων, die andere μεθύων καὶ αὐτὸν ἐνθεάζων τῷ νέκταρι, die eine ὡς ἔστι, die andere ὡς οὐκ ἔστι (p. 52). Der νοῦς und die θεῖαι ψυχαὶ erkennen τὰ ὄντα ὡς ἔστι, das ist καταφάσεως ἴδιον, also die logisch-kataphatische Erkenntnisweise; die zweite ist die mystisch-apophatische: τῇ ἐνθεαστικῇ περὶ τὸ ἓν ἐνεργείᾳ τὸ ἀποφατικόν ἐστι καὶ ἐν ταύταις τῆς γνώσεως. Hier erkennt man nicht, dass das Eine ist, sondern dass es nicht ist κατὰ τὸ κρεῖττον τοῦ ἔστιν. Der Gedanke des Nichtseins aber ist eine ἀπόφασις. Wie wir δόξῃ τὰ δοξαστικὰ erkennen, und διανοίᾳ τὰ διανοητὰ und τῷ νοερῷ τὸ νοητόν, so auch ἐν τῷ ἑνὶ τὸ ἕν, dieses aber ist identisch mit dem μὴ ὄν, also eine ἀπόφασις. Doch darf man dies nicht verwechseln mit dem μηδαμῶς ὄν (p. 53). Resultat ist, ὅτι πᾶσα γνῶσις τοῦ ἑνὸς δι' ἀποφάσεώς ἐστιν (p. 54). In Parm. VI, 116 heisst es: αἱ ἀποφάσεις μητέρες εἰσὶ τῶν καταφάσεων.

Daher stammt also die kataphatische und apophatische Theologie unseres Mystikers (MTh. c. 3), daher die Ausführungen CH. 2, 3. Die kataphatisch-ähnlichen Bilder und Prädikate Gottes sind zwar σεμνότερα, bleiben aber weit hinter der Wirklichkeit zurück, da Gott über alles hinaus ist. Durch die apophatisch-unähnlichen Bilder wird man darauf aufmerksam gemacht, dass er unsichtbar, grenzenlos, unbeschränkt ist, diese Offenbarung besagt also οὐ τί ἔστιν, ἀλλὰ τί οὐκ ἔστιν. Das ist κυριώτερον von der Gottheit gesagt. Das nämlich wissen wir in Wahrheit von ihr, dass sie nicht ist wie eines der seienden Wesen, wir kennen aber (positiv) ihre überwesentliche, unbegreifliche und unaussprechliche Unbegrenztheit nicht. Die ἀποφάσεις sind bei göttlichen Dingen ἀληθεῖς, die καταφάσεις ἀνάρμοστοι. Daher ist die Darstellung des Göttlichen durch unähnliche Bilder, welche uns besser sagen, was Gott nicht ist, οἰκειοτέρα, und es liegt in solchen Bildern kein Schimpf, sondern eine

Ehrung (τιμῶσι τοιγαροῦν, οὐκ αἴσχους ἀποπληροῦσι), sie führen unseren Geist besser empor (ἀνάγουσι μᾶλλον). In der ἕνωσις mit dem Unaussprechlichen erfolgt die ἀφαίρεσις (MTh. c. 3). MTh. 1, 2 heisst es, dass man bei der Gottheit alles bejahen muss, was dem Seienden beigelegt wird, da sie die Ursache von allem ist, dass man aber noch eigentlicher alles verneinen muss (κυριώτερον ἀποφάσκειν), da sie über alles hinausreicht; man dürfe nicht meinen, dass die Negationen den Positionen entgegengesetzt seien, ἀλλὰ πολὺ πρότερον αὐτὴν ὑπὲρ τὰς στερήσεις εἶναι τὴν ὑπὲρ πᾶσαν καὶ ἀφαίρεσιν καὶ θέσιν.

Die beiderseitigen Negationen lauten wieder sehr ähnlich.

JTh. c. 123.

Οὔτε δόξα οὔτε ἐπιστήμη καὶ διάνοια οὔτε νόησις.

In Parm. VI, 54 sq.

Οὔτε ὅλον, οὔτε μέρος, οὔτε ἀρχὴν ἔχον, οὔτε μέσην, οὔτε τελευτήν· ὅτι οὐδὲν ἔχει πέρας· ὅτι ἀσχημάτιστον· ὅτι οὔτε ἐν ἄλλῳ ἐστὶν οὔτε κινεῖται οὔτε ταὐτόν ἐστιν οὔτε ἕτερον· ὅτι οὔτε ὅμοιον οὔτε ἀνόμοιον· ὅτι οὔτε ἴσον οὔτε μεῖζον οὔτε ἔλαττον· ὅτι οὔτε πρεσβύτερον οὔτε νεώτερον· ὅτι γενέσεως οὐδαμῆ μετέχει, χρόνου μὴ μετέχων· ὅτι οὐδὲ τοῦ εἶναι μετέχει, ὅτι οὔτε ὀνομαστὸν οὔτε ῥητόν ἐστιν, ὅτι οὔτε δοξαστὸν οὔτε ἐπιστητόν ἐστιν.

DN. 1, 5.

Οὔτε αἴσθησις, οὔτε φαντασία, οὔτε δόξα, οὔτε ὄνομα, οὔτε λόγος, οὔτε ἐπαφή, οὔτε ἐπιστήμη.

MTh. c. 4.

Οὔτε σχῆμα οὔτε εἶδος οὔτε ποιότητα ἢ ποσότητα ἢ ὄγκον ἔχει . . . οὐδὲ ἀλλοίωσιν ἢ φθορὰν ἢ μερισμὸν ἢ στέρησιν ἢ ῥεῦσιν· οὔτε ἄλλο τι τῶν αἰσθητῶν οὔτε ἐστὶν οὔτε ἔχει.

c. 5.

Οὔτε φαντασίαν ἢ δόξαν ἢ λόγον ἢ νόησιν ἔχει, οὐδὲ λόγος ἐστὶν οὔτε νόησις, οὐδὲ λέγεται οὔτε νοεῖται . . . οὔτε μέγεθος οὔτε σμικρότης, οὔτε ἰσότης οὔτε ἀνισότης, οὔτε ὁμοιότης οὔτε ἀνομοιότης . οὔτε ἕστηκεν οὔτε κινεῖται... οὐδὲ οὐσία ἐστὶν οὔτε αἰὼν οὔτε χρόνος . . . οὐδέ τι τῶν ὄντων ἐστὶν . . . οὐδὲ λόγος αὐτῆς ἐστιν οὔτε ὄνομα οὔτε γνῶσις.

Dieselben Gedanken bringt Proklus Pl. Th. II, 11 p. 111 sqq. in weiterer Ausführung und Begründung. II, 4, p. 96 betont er nochmals, dass der kataphatisch-analoge Weg zur

Erkenntnis der ersten Ursache als des Guten führt, der apophatische Weg aber die Einheit derselben klarstellt. DN. 13, 3 handelt D. von der Einheit und sagt, die Übergottheit nennen wir Güte, nicht etwa weil dieser Name für sie passte, sondern weil es der beste Name ist, den wir zur Verfügung haben. Wir stimmen dabei mit den Theologen überein, bleiben aber hinter der Thatsächlichkeit weit zurück; deshalb haben auch jene den Weg der Verneinungen vorgezogen, welcher zu dem über allen Namen und alle Erkenntnis Hinausliegenden führt, d. h. zum ἕν, zur ἑνότης, ἕνωσις.

Pl. Th. II, 6 p. 96.

Οὔτε διὰ γνώσεως ἑλεῖν δυνατὸν οὔτε διὰ λόγου μηνύειν ἦν τοῖς τὰ θεῖα σοφοῖς· ἀλλ' ὥσπερ αὐτὸ πρώτως ἐν ἀβάτοις ἀποκέκρυπται κτλ.

II, 10 p. 109.

Οὐδὲ γὰρ λόγος ἐκείνου γένοιτ' ἂν οὐδὲ ὄνομα οὐδενός.

DN. 13, 3.

Οὐδὲ ὄνομα αὐτῆς ἐστιν οὐδὲ λόγος, ἀλλ' ἐν ἀβάτοις ἐξήρηται.

2, 7.

Ὅπως δὲ ταῦτά ἐστιν οὔτε εἰπεῖν οὔτε ἐννοῆσαι δυνατόν.

Schliesslich werden auch die Negationen negiert. Proklus argumentiert p. 109 so: wenn es von Gott überhaupt keinen λόγος giebt, so giebt es folgerichtig auch keine ἀπόφασις; man muss also Gott καὶ τῶν ἀποφάσεων ἐξαιρεῖν, er ist über gar alles hinaus, ἐνιαῖος, πρωτουργός, ἐκβεβηκὼς τῶν ὅλων ἐν ἀγνώστῳ καὶ ἀρρήτῳ τῆς ἁπλότητος ὑπερβολῇ. Auch Dionysius schliesst seine mystische Theologie c. 5 mit dem Bekenntnis: von Gott giebt es keine θέσις und keine ἀφαίρεσις; dies giebt es nur bei dem nach der Gottheit Kommenden, sie selbst wird weder gesetzt noch negiert, ἐπεὶ καὶ ὑπὲρ πᾶσαν θέσιν ἐστὶν ἡ παντελὴς καὶ ἐνιαία τῶν πάντων αἰτία, καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἀφαίρεσιν ἡ ὑπεροχὴ τοῦ πάντων ἁπλῶς ἀπολελυμένου καὶ ἐπέκεινα τῶν ὅλων.

§ 24.

Bilder und Vorhänge.

Plato sagt von denen, welche nach dem dialektischen Aufstiege zum Schauen gelangt sind, Phaedr. 250 C: ὁλόκληρα καὶ ἁπλᾶ καὶ εὐδαίμονα φάσματα μυούμενοί τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρᾷ (von Proklus citiert Pl. Th. I, 19 p. 53). Hier spiegeln sich offenkundig Mysterienvorgänge ab. In Alcib. II, 301 sagt Pr. ausdrücklich, dass in den Mysterien τῶν ἀρρήτων φασμάτων δείξεις καὶ τὰ σύμβολα die Aufzunehmenden zum Empfang der Vollweihe vorbereiten, und in Polit. p. 372: τὰ μυστήρια καὶ αἱ τελεταὶ τὸ δραστήριον ἐν τούτοις (sc. τοῖς συμβόλοις) ἔχουσι καὶ ὁλόκληρα καὶ ἀτρεμῆ καὶ ἁπλᾶ θεάματα διὰ τούτων προξενοῦσι τοῖς μύσταις καθορᾶν.

Vorgezeigt und herumgetragen wurden nicht bloss eigentliche Götterbilder, sondern auch Bilder von ziemlich anzüglich-symbolischem Charakter[1]. Haben so die Bilder schon in den Mysterien symbolische Bedeutung, so noch viel mehr in der Sprache der Philosophie. Hier wird Bild bildlich und Symbol symbolisch gebraucht; es ist eine Bildersprache hoch zwei. Philo schreibt de sobr. 1 (I, 392): τοῖς νοητοῖς ἀγάλμασιν ἐντεύξεται ὧν ἡ θεία ψυχαγωγοῦσα πρὸς οὐδὲν ἔτι τῶν αἰσθητῶν ἀπονεύειν ἐάσει, ibid. 9 (I, 398): τὸ κάλλος τῶν ἐν ταῖς διανοίαις ἀγαλμάτων, de mut. nom. 3 (I, 581): ἀγαλματοφορούμενος νοῦς[2]. Enn. IV, 7, 15 sagt Plotin, dass die Seele »gleichsam in ihr selbst errichtete göttliche Bilder des Früheren schaut, welche von der Zeit mit Rost bedeckt sind und welche sie nun in ihrer Reinheit herstellt.« Nach Enn.

---

[1] Lobeck, Aglaophamus p. 57 sq. Haggenmacher, Die eleusinischen Mysterien S. 16.

[2] Philo kennt de mund. opif. 8 (I, 6) auch ein »Bild des Bildes«, vergl. leg. alleg. III, 31 (I, 106). Gregor von Nyssa bezeichnet die Seele als Bild Gottes und den Leib als »Bild des Bildes«. Diekamp a. a. O. S. 211.

VI, 9, 11 ist das Schauen der ἀγάλματα noch ein relativ niederes Stadium mystischer Erhebung; auf dem Höhepunkt der Ekstase gleicht der Philosoph »einem Manne, der in das innerste Heiligtum eingedrungen ist und die Götterbilder im Tempel hinter sich gelassen hat, welche ihm beim Herausgehen aus dem Adyton zuerst wieder begegnen nach der Schau drinnen und dem Umgang mit dem, was nicht Gestalt und Bild, sondern das göttliche Wesen selbst ist.« Diese Götterbilder sind δεύτερα θεάματα, d. h. Gegenstand der Schau in zweiter Linie, höher steht die »Vereinfachung und Hingabe seiner selbst.« Jamblich verfasste eine eigene Schrift περὶ ἀγαλμάτων.

Eine grosse Rolle spielen die φάσματα oder ἀγάλματα θεῶν im Buche de mysteriis, und hier haben sie nicht bloss symbolische, sondern auch eine real-theurgische Bedeutung. 1, 9 p. 32: τὸ τῶν θεῶν ἐμφανές τι ἄγαλμα καθορῶν οὕτως συννηνωμένον. 2, 3 p. 70 beginnt der Theurge seine Erörterung über die φάσματα oder ἐπιφάνειαι der Götter, der Dämonen, Engel, Erzengel, Archonten. Die Erscheinungen der Erzengel sind μακάρια θεάματα (p. 73). Er behandelt zuerst die auf Citation hin erfolgenden, dann 2, 4 p. 76 die von selber kommenden Erscheinungen (τὸ τῶν αὐτοφανῶν ἀγαλμάτων). Bei den αὐτοψίαι der Götter schaut man hell und klar die Wahrheit, τὰ τῶν θεῶν ἀγάλματα φωτὸς πλέον ἀστράπτει. Natürlich werden die Erscheinungen dunkler und gemischter, je niederer die Wesen sind, von denen sie herrühren. Passiert dem Hexenmeister ein faux-pas, so erhält er αὐτοπτικὰ ἀγάλματα, die er gar nicht gewünscht.

Proklus kennt zwar auch reale Göttererscheinungen (vergl. in Tim. 101 A p. 237), aber doch redet er von den φάσματα und ἀγάλματα vorwiegend allegorisch. Pl. Th. IV, 9 p. 193: τῆς πρὸς τὰ μυστικὰ διὰ τῶν νοητῶν φασμάτων ἑνώσεως; in Alcib. III, 33: ἔνδον εὑρίσκει τὰς ἐπιστήμας οἷον ἀγάλματα θεῖα προλάμποντα. In Remp. Suppl. p. 10 (ed. Reitzenstein 1889) heisst ein Orakelwort: αὔτοπτον ἄγαλμα τῆς

φύσεως προσλάμπει, in Remp. p. 20 (Pitra) ἐν αὐτόπτοις θεάμασι.

Wenn Dionysius EH. IV, 3, 1 die Tugendhaften ἀγάλματα θεῖα τῆς θεαρχικωτάτης εὐωδίας nennt, und CH. 3, 2 sagt, dass Gott seine θιασώτας zu göttlichen Bildern weihe (ἀγάλματα θεῖα τελῶν), so erinnert man sich proklischer Stellen wie in Tim. 4 C p. 8: τὰ θεῖα σώματα θεοὺς καλοῦμεν ὡς ἀγάλματα τῶν θεῶν, und namentlich 239 F p. 581: ἄγαλμα τῶν νοητῶν θεῶν ἀποτελούμενον; in Crat. p. 82: ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς Διονυσιακός ἐστι καὶ ἄγαλμα ὄντως τοῦ Διονύσου. In Parm. IV, 4 sagt er, sein Lehrer Syrian sei in die Welt gekommen als Ersatz für die Götterbilder (ἀντὶ τῶν ἀγαλμάτων). Urquelle ist Plato Tim. 37 D: τῶν ἀϊδίων θεῶν γέγονὸς ἄγαλμα. In den Mysterien durften aber nicht alle Bilder von allen unverhüllt geschaut werden; manche derselben waren den Blicken der Unvollkommenen durch Vorhänge (παραπετάσματα) entzogen und enthüllten sich nur den höheren Weihegraden. Lobeck citiert p. 56 eine Stelle aus Simplicius in Categ. A. 4. a: τῶν παλαιῶν νομιζόντων μὴ δεῖν καὶ τοῖς σκυτοτόμοις τὴν ἑαυτῶν σοφίαν προτιθέναι οἱ μὲν μύθοις, οἱ δὲ συμβόλοις αὐτὴν ἀπέκρυψαν, ὡς ἐν τοῖς παραπετάσμασι τὰ ἀπορρητότερα τῶν ἱερῶν. Interessante Parallelen bringt Anrich S. 221 f. Die Mysterientempel hatten vielfach, wie später die christlichen Kirchen, eine halbkreisförmige Apsis, das Allerheiligste, in welchem das Götterbild stand und das nur von den höheren Priestern betreten werden durfte. Themistius schildere die Art und Weise, wie sein Vater die Schüler in die Philosophie einführte, or. 20, 235 (p. 287 Dindorf. Anrich S. 33) folgendermassen: σὺ γνωματεύων τοὺς ἐπαξίους περιήρεις τε αὐτοῖς τὸν ζόφον καὶ ἐγύμνους τὰ ἀγάλματα . . . ὅτε δὲ ὁ προφήτης ἐκεῖνος ἀναπετάσας τὰ προπύλαια τοῦ ναοῦ τοὺς χιτῶνας περιστείλας τοῦ ἀγάλματος . . . ἐπεδείκνυε τῷ μυουμένῳ μαρμαρύσσον κτλ.

Wie bekannt, wurden die christlichen Geheimnisse vielfach hinter Vorhängen gefeiert. Die arabische Didaskalia

verlangt c. 35, dass am Altare Vorhänge aus reinen Stoffen angebracht seien und eine Scheidewand herumgehe, und c. 38, der Bischof soll die Liturgie abhalten, während der Vorhang heruntergelassen ist, und hinter demselben die Presbyter, Diakonen und Hypodiakonen sich befinden[1].

In neuplatonischen Kreisen erzählte man sich vom Altmeister Pythagoras, dass er den Anfängern unter seinen Schülern ungesehen hinter einem Vorhange Unterricht erteilt habe. Wäre dies der Fall gewesen, so wäre es jedenfalls aus anderem Grunde geschehen, als später bei der Pariser Professorstochter. Indes giebt schon Jamblich vit. Pyth. c. 18 (p. 91 der Commelin'schen Ausgabe) eine ganz vernünftige Erklärung dieser Legende: τοὺς γὰρ εἴσω σινδονὸς καὶ ἔξω ἀκροωμένους τοῦ Πυθαγόρου, καὶ τοὺς μετὰ τοῦ ὁρᾶν ἀκούοντας ἢ ἄνευ τοῦ ὁρᾶν, καὶ τοὺς εἴσω καὶ ἔξω διωρισμένους οὐκ ἄλλους ἢ τοὺς εἰρημένους ὑπολαμβάνειν προσήκει, d. h. wie er vorher sagte, die einen wurden durch Allegorie und Symbole in die Philosophie eingeführt, den Fortgeschrittenen die volle Wahrheit enthüllt. So erklärt es sich, dass διὰ παραπετασμάτων oder διὰ χιτώνων λέγειν soviel bedeutet als διὰ συμβόλων λέγειν, wie ja auch wir eine »verhüllte« oder eine »verschleierte« Redeweise kennen, und dass εἴσω τῶν παραπετασμάτων γίγνεσθαι die Vollweihe bezw. die volle Einführung in Philosophie und Theologie bezeichnet. Über den Gebrauch des Wortes bei Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Cyrill von Alexandrien, Synesius vergl. Anrich S. 222. Gregor von Nyssa schreibt de vit. Moys. M. 44, 408 D: ἀπογυμνῶν τῶν ἐν αἰνίγματι ῥηθέντων εἰς τὸ ἐμφανὲς τὴν διάνοιαν, 381 A: ἐν μέρει τὸ ἐν τούτοις μυστήριον τοῦ Παύλου παραγυμνώσαντος.

Das »Nackte und Unverhüllte« kommt sehr häufig. Philo sagt de mundi opif. 6 (I, 5): γυμνοτέροις χρήσασθαι τοῖς ὀνόμασι, de migr. Abr. 16 (I, 450): τὴν ἀλήθειαν γυμνὴν αὐτὴν ἐφ'

[1] Funk, Die Apostolischen Konstitutionen 1891 S. 226 u. 233.

ἑαυτῆς ἐρευνῶσιν, de Abrah. 20 (II, 16): εἰ δέ τις τὰς ἐπισκιαζούσας κλήσεις ἀπαμφιέσας γυμνὰ τὰ πράγματα βουληθείη καθαρῶς ἰδεῖν, εἴσεται κτλ., 41 (II, 34): ἀσώματα ὅσοι καὶ γυμνὰ τὰ πράγματα θεωρεῖν δύνανται. De vita contempl. 10 (II, 483) sagt Philo von den Essäern, ihre Exegese gehe δι' ὑπονοιῶν ἐν ἀλληγορίαις. Sie vergleichen die Schrift mit einem lebenden Wesen; die Worte sind der Leib, der darin verborgene Sinn die Seele. Die λογικὴ ψυχὴ liest diesen Sinn heraus τὰ μὲν σύμβολα διαπτύξασα καὶ διακαλύψασα, γυμνὰ δὲ εἰς φῶς προαγαγοῦσα τὰ ἐνθύμια τοῖς δυναμένοις ἐκ μικρᾶς ὑπομνήσεως τὰ ἀφανῆ διὰ τῶν φανερῶν θεωρεῖν. Ähnlich wie Philo an obiger Stelle, sagt Plotin Enn. I, 6, 7: εἴ τις αὐτὸ τὸ καλὸν θεᾶτο αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ καθαρόν. I, 6, 9 sagt er, wer sich zum Schauen der Schönheit in Stand setzen will, soll an seiner Seele das Überflüssige wegschleifen, bis der göttliche Glanz der Tugend hervorleuchtet, sowie der Bildhauer so lange abschleift, plättet und säubert, bis an seinem Bilde ein schönes Antlitz fertig ist.

Dieser Vergleich wirkt bei Dionysius nach, wenn er Ep. 2 sagt: das höchste Sehen und Erkennen besteht in der ἀφαίρεσις πάντων τῶν ὄντων, ὥσπερ οἱ αὐτοφυὲς ἄγαλμα ποιοῦντες, ἐξαιροῦντες πάντα τὰ ἐπιπροσθοῦντα τῇ καθαρᾷ τοῦ κρυφίου θέᾳ κωλύματα καὶ αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ τῇ ἀφαιρέσει μόνῃ τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀναφαίνοντες κάλλος. Gerne redet er von Bildern und Hüllen und der Entfernung derselben. CH. I, 2: οὐδὲ δυνατὸν ἑτέρως ἡμῖν ἐπιλάμψαι τὴν θεαρχικὴν ἀκτῖνα μὴ τῇ ποικιλίᾳ τῶν ἱερῶν παραπετασμάτων ἀναγωγικῶς περικεκαλυμμένην. EH. III, 3, 2 wird die Eucharistie apostrophiert: ἀλλά, ὦ θειοτάτη καὶ ἱερὰ τελετή, τὰ περικείμενά σοι συμβολικῶς ἀμφιέσματα τῶν αἰνιγμάτων ἀποκαλυψαμένη . . . ἐνιαίου καὶ ἀπερικαλύπτου φωτὸς ἀποπλήρωσον. Wenn D. III, 3, 3 sagt: δεῖ δὴ οὖν ἡμᾶς ἐντὸς παρεῖναι τῶν πανιέρων τὸ νοητὸν τοῦ πρώτου τῶν ἀγαλμάτων ἀπογυμνώσαντας, so hat hier ἄγαλμα geradezu die Bedeutung Zeremonie, heiliger Vorgang erlangt. Denn der Sinn der Stelle ist: wir wollen die Bedeutung der ersten Zeremonie

erläutern. Auch Dionysius kennt die Altarvorhänge und verwertet sie symbolisch. Ep. 8, 1 sagt er nämlich, dass die Priester stets um den göttlichen Opferaltar herumstehen, das Göttliche, das ihnen klar enthüllt wird, hören und sehen und dann προϊόντες ἀγαθοειδῶς ἐπὶ τὰ ἔξω τῶν θείων παραπετασμάτων den Therapeuten, dem heiligen Volke und den erst zu Reinigenden das Heilige nach Gebühr offenbaren. Nach EH. IV, 3, 2 sind die αἰνίγματα für die niederen Ordnungen zu analoger Aufführung, die höheren aber werden aufgefordert: εἰς τὸ θειότερον ἀποβλέψωμεν κάλλος αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῆς ἀποκαλυψαμένην (sc. τὴν τοῦ μύρου ἱερουργίαν) τὰ παραπετάσματα θεώμενοι τὴν μακαρίαν ἀποστίλβουσαν ἐμφανῶς αἴγλην καὶ τῆς ἀπερικαλύπτου τοῖς νοεροῖς ἀποπληροῦσαν ἡμᾶς αἴγλην. Wie er Ep. 9, 1 ausführt, war die Anwendung der Symbole seitens der Hagiographen notwendig. Denn das menschliche Leben, das ungeteilt und geteilt zugleich ist, musste doch in entsprechender Weise erleuchtet werden: τὴν ἀνθρωπίνην ζωὴν ἀμέριστον ἅμα καὶ μεριστὴν ὑπάρχουσαν οἰκείως ἑαυτῇ τὰς θείας ἐλλάμπεσθαι γνώσεις· καὶ τὸ μὲν ἀπαθὲς τὴν ψυχῆς εἰς τὰ ἁπλᾶ καὶ ἐνδότατα τῶν θεοειδῶν ἀγαλμάτων ἀφορίσαι θεάματα· τὸ παθητικὸν δὲ αὐτῆς συμφυῶς θεραπεύειν ἅμα καὶ ἀνατείνειν ἐπὶ τὰ θειότατα τοῖς προμεμηχανημένοις τῶν τυπικῶν συμβόλων ἀναπλασμοῖς, ὡς συγγενῆ τὰ τοιαῦτα πέφυκε παραπετάσματα κτλ. »Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis« ist der Sinn von 9, 2. Die sichtbare Welt ist eine Hülle des unsichtbaren Gottes (vergl. CH. 1, 3: τὰ φαινόμενα κάλλη τῆς ἀφανοῦς εὐπρεπείας ἀπεικονίσματα), aber die Höherstrebenden dürfen nicht wie das gewöhnliche Volk an den Symbolen hängen bleiben, sondern müssen εἴσω τῶν ἱερῶν συμβόλων ἱεροπρεπῶς διαβαίνειν. Doch sind jene Symbole auch nicht gering zu achten, τῶν θείων ὄντα χαρακτήρων ἔκγονα καὶ ἀποτυπώματα καὶ εἰκόνες ἐμφανεῖς τῶν ἀπορρήτων καὶ ὑπερφυῶν θεαμάτων. Nicht bloss τὰ ὑπερούσια φῶτα, sondern auch τὰ νοητὰ und überhaupt τὰ θεῖα werden durch typische Symbole mannigfaltig dargestellt. So wird Gott,

werden die göttlichen Worte durch das Feuer veranschaulicht. Auch die gottgleichenden Ordnungen der intelligibeln und intellektuellen Engel werden in feurigen Gestalten dargestellt. Das Feuerbild ist aber bei Gott anders als bei den Engeln zu verstehen: καὶ τὴν μὲν κατ' αἰτίαν, τὴν δὲ καθ' ὕπαρξιν, τὴν δὲ κατὰ μέθεξιν, καὶ ἄλλα ἄλλως, ὡς ἡ κατ' αὐτὰ θεωρία καὶ ἐπιστημονικὴ διάταξις ὁροθετεῖ.

Die Anlehnung an Proklus ist wieder unverkennbar. In Crat. p. 34 heisst es: τοιοῦτοι ἄρα εἰσὶν οἱ τοῦ φωτὸς χαρακτῆρες, δι' ὧν οἱ θεοὶ τοῖς ἑαυτῶν ἐκφαίνονται γεννήμασιν, ἑνιαίως μὲν ὄντες ἐν αὐτοῖς τοῖς θεοῖς, προφαίνοντες δ' αὐτοὺς ἐν τοῖς κρείττοσιν ἡμῶν γένεσι, μεριστῶς δὲ καὶ μορφωτικῶς εἰς ἡμᾶς καταντῶντες. In Parm. IV, 115 sqq. allegorisiert Proklus τοὺς φαινομένους τῶν ἀνδρῶν χαρακτῆρας, nämlich die Beschreibung des Parmenides als eines schönen, und des Zeno als eines ziemlich grossen und vierzig Jahre alten Mannes, ἐπεὶ καὶ ταῦτα σύμβολα τῶν λόγων ἐστί. Plato will damit sagen, dass bei den Göttern alles harmonisch zusammenstimmt, τὸ εἶδος τῆς ζωῆς, οἱ λόγοι, τὰ φαινόμενα σχήματα. Jeder der beiden Männer ahmt dem All nach, und im All ist das Sichtbare Bild des Unsichtbaren (τὰ φαινόμενα τῶν ἀφανῶν εἰσιν εἰκόνες); nichts findet sich unter dem Sichtbaren, das nicht Bild und Symbol des Geistigen (τῶν νοητῶν) an sich trüge. Auch die Zusammenkunft der beiden Männer ist der Menge ein Geheimnis. Denn fürs Erste beschäftigen sich ihre Reden mit verborgenen und der Menge unbekannten Dingen (τὸ κεκρυμμένον καὶ ἄβατον τοῖς πολλοῖς), indem sie dem pythischen Gotte nachahmen, der ja auch dunkle Orakelsprüche erteilt. Sodann ist auch ihre äusserlich so verschiedene Redeweise gerade ein παραπέτασμα τῆς ἔνδον ὁμοφωνίας καὶ ἑνώσεως· καὶ τοῦτο αὖ πάλιν εἰκών ἐστι τῶν θείων πραγμάτων. Wer nur das Geteilte an den materiellen Gestalten sieht, ist versucht, diese Geteiltheit auch den unsichtbaren göttlichen Gestalten zu vindicieren. Sache einer höheren und intellektuellen Seele aber ist es, einzusehen ὅπως ἡ ἀμέριστος οὐσία

τὴν μεριστὴν ὑφίστησιν. Die Augen der Menge sind freilich nicht dazu angethan, mit Ausdauer auf die göttliche Einheit hinzublicken.

Wenn D. Ep. 9, 1 ein ἀπαθὲς und ein παθητικὸν der Seele unterscheidet und verlangt, dass jenes die in den Bildern liegenden einheitlichen Schauungen erfassen soll, während letzteres συμφυῶς geheilt und durch typische Symbolbildungen zum Göttlichen aufgeführt wird, da die Bilder ihm verwandt sind, so basiert er wieder auf proklischen Gedanken. JTh. c. 208 sqq. findet sich nämlich folgende Lehre. Jedes Teilseelenvehikel ist der Wesenheit nach ἄϋλον καὶ ἀδιαίρετον καὶ ἀπαθές, es steigt aber προσθέσει χιτώνων ἐνυλοτέρων herab und kommt damit in den Kreis des παθητικὸν hinein, denn mit der ὕλη ist das πάθος gegeben[1]. Mit der Weltseele wird es vereinigt δι' ἀφαιρέσεως παντὸς τοῦ ἐνύλου. Jedes der Seele verwandte (συμφυές) Vehikel hat immer dieselbe Gestalt und Grösse, erscheint aber bald grösser, bald kleiner und andersgestaltet; der Grund liegt in den προσθέσεις καὶ ἀφαιρέσεις ἄλλων σωμάτων, was durch die Phantasie geschieht (φαντάζεται), welche von den materiellen Elementen etwas hinzufügt oder wieder wegnimmt. Vergl. Ep. 9, 1: πᾶσαν τὴν παιδαριώδη φαντασίαν ἐπὶ τῶν ἱερῶν συμβόλων ἀποσκευαζομένοις. Letzteres Wort hat Pr. c. 209: ἄνεισιν ἀποσκευασαμένη τὰς γενεσιουργὰς δυνάμεις.

Schlagworte sind in solchem Zusammenhange, wo es sich um Theophanien oder um Beschreibungen Gottes und göttlicher Thätigkeit handelt: προβάλλειν und προτείνειν; ἁπλότης und Gestaltlosigkeit Gottes einerseits, figürliche Darstellung bezw. Erscheinung und Vielgestaltigkeit derselben andererseits. Hier häufen sich wieder die Coincidenzen zwischen Pr. und D., wie folgende Zusammenstellung zeigt.

[1] Auch für D. sind ὕλη und πάθος Korrelate. CH. 2, 5: ἀπαναίνεσθαι τὰς ὑλικὰς προσπαθείας, 7, 1: ἐν ἀπαθείᾳ πάσῃ καὶ ἀϋλίᾳ δεκτικόν. EH. III, 3, 7: τὴν πρόσυλον καὶ πολυπαθεστάτην ἀλλοίωσιν. DN. 1, 4: ἐν ἀπαθεῖ καὶ ἀΰλῳ τῷ νῷ. MTh. c. 4: ὑπὸ παθῶν ὑλικῶν ἐνοχλουμένη. Ep. 7, 2: προσύλως καὶ ἐμπαθῶς. Ep. 10: τῆς προσπαθείας τῶν ὑλικῶν.

Pl. Th. I, 4 p. 10.

Ἔστι μὲν γὰρ ὁ τῆς μυθολογίας τρόπος ἀρχαῖος δι' ὑπονοιῶν τὰ θεῖα μηνύων καὶ πολλὰ παραπετάσματα τῆς ἀληθείας προβεβλημένος καὶ τὴν φύσιν ἀπεικονιζόμενος, ἢ τῶν νοητῶν αἰσθητὰ καὶ τῶν ἀύλων ἔνυλα καὶ τῶν ἀμερίστων μεριστὰ προτείνειν πλάσματα.

I, 19 p. 53.

Οἱ θεοὶ μόνως ἐν ἁπλότητι μιᾷ τὴν ὕπαρξιν ἀφωρισμένην ἔχουσι παντὸς πλήθους ἐξῃρημένοι . . . καὶ αὐτοὶ μέν εἰσιν ἐν ἀβάτοις, τῶν ὅλων ὑπερηπλωμένοι . . . αἱ δὲ ἀπ' αὐτῶν ἐλλάμψεις εἰς τὰ δεύτερα συμμιγνύμεναι πολλαχοῦ τοῖς μετέχουσι συνθέτοις οὖσι καὶ ποικίλοις, ἀναπίμπλαντοι τῆς ὁμοίας αὐτῶν ἰδιότητος· μὴ τοίνυν θαυμαζέτω τις, εἰ τῶν θεῶν ἐν ἁπλότητι μιᾷ καθ' ὑπεροχὴν οὐσιωμένων, ποικίλα προβέβληται τῆς παρουσίας αὐτῶν φαντάσματα· μηδ' εἰ μονοειδῶς ἐκείνων ὄντων πολυειδῆ τὰ φαινόμενα καθάπερ ἐν τελεωτάταις τῶν τελετῶν μεμαθήκαμεν· καὶ γὰρ ἡ φύσις καὶ ὁ δημιουργὸς νοῦς τῶν ἀσωμάτων σωματοειδῆ καὶ τῶν νοητῶν εἴδωλα προτείνουσιν αἰσθητά.

In Remp. V, 80 sq. (Pitra).

Τῶν θεουργῶν ἡμᾶς διδαξάντων, ὅτι τὰς αὐτοφανείας τῶν θεῶν, μεμορφωμένας τῶν ἀμορφώτων καὶ ἐσχηματισμένας τῶν ἀσχηματίστων ἀνάγκη γίνεσθαι, τῆς ψυχῆς καὶ τὰ ἀτρεμῆ φάσματα τῶν θεῶν κατὰ τὴν ἑαυτῆς φύσιν ὑποδεχομένης μεριστῶς καὶ μετὰ φαντασίας σχῆμα καὶ μορφὴν συναγούσης τοῖς θεάμασιν.

In Remp. p. 58 (Schöll).

Ὡς οἱ δαίμονες οἱ προστάται τῆς φύσεως διὰ δή τινων τοιούτων

Ep. 9, 1.

Ἀτοπίαν δεινὴν ἐναπομόργνυνται ταῖς ἀτελέσι τῶν ψυχῶν, ὁπόταν οἱ τῆς ἀπορρήτου σοφίας πατέρες διὰ δή τινων κρυφίων καὶ ἀποτετολμημένων αἰνιγμάτων ἐκφαίνωσι τὴν θείαν καὶ μυστικὴν καὶ ἄβατον τοῖς βεβήλοις ἀλήθειαν . . . ὅσα ἄλλα τῆς πάντα τολμώσης ἐστὶ θεοπλαστίας ἱερὰ συνθήματα φαινόμενα τῶν κρυφίων προβεβλημένα καὶ πεπληθυσμένα καὶ μεριστὰ τῶν ἐνιαίων καὶ ἀμερίστων, καὶ τυπωτικὰ καὶ πολύμορφα τῶν ἀμορφώτων καὶ ἀτυπώτων.

CH. 1, 3.

Ἀύλους ἱεραρχίας ὑλαίοις σχήμασι καὶ μορφωτικαῖς συνθέσεσι διαποικίλασα παραδέδωκεν, ὅπως ἀναλόγως ἡμῖν αὐτοῖς ἀπὸ τῶν ἱερωτάτων πλάσεων ἐπὶ τὰς ἁπλᾶς καὶ ἀτυπώτους ἀναχθῶμεν ἀναγωγὰς καὶ ἀφομοιώσεις . . . τὰς αἰσθητὰς εὐωδίας ἐκτυπώματα τῆς νοητῆς διαδόσεως καὶ τῆς ἀύλου φωτοδοσίας εἰκόνας τὰ ὑλικὰ φῶτα . . . ὅπως ἂν ἡμᾶς ἀναγάγοι διὰ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ νοητὰ κἀκ τῶν ἱεροπλάστων συμβόλων ἐπὶ τὰς ἁπλᾶς τῶν οὐρανίων ἱεραρχιῶν ἀκρότητας.

CH. 2, 2.

Ταῖς οὐρανίαις καὶ θεοειδέσιν ἁπλότησι τὰς ἐπὶ γῆς ἐσχάτας περιτιθέντας πολυμορφίας . . . ὅτι μὲν γὰρ εἰκότως προβέβληνται τῶν ἀτυπώτων οἱ τύποι καὶ τὰ σχήματα τῶν ἀσχηματίστων . . . αἱ τὰς ἐφικτὰς ἡμῖν μορφώσεις προτείνουσι τῶν ἀμορφώτων καὶ ὑπερφυῶν θεαμάτων . . . ἄβατον τοῖς πολλοῖς τιθέναι τὴν ἱερὰν καὶ κρυφίαν τῶν ὑπερκοσμίων νοῶν ἀλήθειαν.

πλασμάτων ἡμῖν ἐκφαίνουσι τὴν ἑαυτὴν ἑαυτῶν δόσιν . . δι' ἄλλων ἄλλα σημαίνοντες, μεμορφωμένα τῶν ἀμορφώτων ἀφομοιώματα . . . πρέπων ἐστὶ τρόπος διδασκαλίας εἰκότως ὁ διὰ τῶν τοιῶνδε μύθων, οἷς πολὺ μέν ἐστιν ἔνδον τὸ νοερὸν τῆς ἀληθείας φέγγος· προβέβληται δὲ τὸ πλασματῶδες ἀποκρύπτον ἐκεῖνο . . καὶ διὰ τοῦτο ὅπου καὶ χαίρομεν ὡς συμφυέσι τοῖς μύθοις.

In Polit. p. 359.

Διὸ καὶ τὰ ἄρρητα συνθήματα ἐκείνων ἀποτυποῦται καὶ τὰ μὲν ἄλλην, τὰ δὲ ἄλλην μορφὴν προβεβλημένα ... ὅτι ἀσώματα μέν ἐστι τὰ θεῖα πάντα, σώματα δὲ ἐν αὐτοῖς ἡμῶν ἕνεκεν ἐνδέδεται, μὴ δυναμένων μεταχεῖν ἀσωμάτως τῶν σωμάτων . . . πᾶς οὖν θεὸς ἀμόρφωτος, κἂν αὐτοπτῆται μορφτικῶς.

CH. 4, 3.

Θεοφάνειας τοῖς ὁσίοις γεγόνασι κατὰ τὰς πρεπούσας θεῷ διὰ δή τινων ἱερῶν καὶ τοῖς ὁρῶσιν ἀναλόγως ὁράσεων ἐκφαντορίας . . . ὡς ἐν μορφώσει τῶν ἀμορφώτων ὁμοίωσιν.

EH. IV, 3, 4.

Ἡ τοῦ μύρου συμβολικὴ σύνθεσις ὡς ἐν μορφώσει τῶν ἀμορφώτων αὐτὸν ἡμῖν ὑπογράφει τὸν Ἰησοῦν.

DN. 1, 4.

Νῦν μὲν ἀναλόγως ἡμῖν διὰ τῶν ἱερῶν παραπετασμάτων τῆς τῶν λογίων καὶ τῶν ἱεραρχικῶν παραδόσεων φιλανθρωπίας αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ καὶ τοῖς οὖσι τὰ ὑπερούσια περικαλυπτούσης καὶ μορφὰς καὶ τύπους τοῖς ἀμορφώτοις τε καὶ ἀτυπώτοις περιτιθείσης καὶ τὴν ὑπερφυῆ καὶ ἀσχημάτιστον ἁπλότητα τῇ ποικιλίᾳ τῶν μεριστῶν συμβόλων πληθυνούσης τε καὶ διαπλαττούσης.

Auf das διὰ δή τινων κτλ. mache ich noch besonders aufmerksam, gewiss eine Kleinigkeit, aber darum nicht minder bezeichnend. Pr. hat es nochmals Pl. Th. I, 4 p. 9: διὰ δή τινων παραπετασμάτων, und I, 28 p. 70: διὰ δή τινων συμβόλων. An der oben angeführten Stelle Pl. Th. I, 19 p. 53 fährt Pr. weiter: Die Weihen der körperlosen Seelen sind die glückseligsten und wahrhaft vollkommenen, diese Seelen werden in ganze, einfache, ruhige Erscheinungen eingeweiht, sie werden mit den Göttern verbunden und müssen sich nicht mit den von ihnen ausgehenden Abbildern begnügen. Diese Abbilder erscheinen μερικώτερα καὶ συνθετώτερα καὶ ἐν κινήσει. Die Erscheinungen, welche den Nachfolgern der Götter und den Seelen τὸν πολὺν ὄχλον τῆς γενέσεως ἀπολιπούσαις καὶ γυμναῖς πρὸς τὸ θεῖον καὶ καθαρὸν ἀνηγμέναις zu teil werden, sind μονοειδῆ καὶ ἁπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ, wie Sokrates sagt (Phaedr. 250 C). Dem entspricht die Mahnung

des Dionysius Ep. 9, 1, die göttlichen Mysterien nicht bloss zu schauen διὰ προσπεφυκότων αὐτοῖς αἰσθητῶν συμβόλων, man müsse sie vielmehr betrachten ἀποδύντας αὐτὰ ἐφ' ἑαυτῶν γυμνὰ καὶ καθαρὰ γενόμενα, so werde man bald schauend verehren πηγὴν ζωῆς εἰς ἑαυτὴν χεομένην καὶ ἐφ' ἑαυτῆς ἑστῶσαν, καὶ μίαν τινα δύναμιν ἁπλῆν αὐτοκίνητον, αὐτοενέργητον, ἑαυτὴν οὐκ ἀπολείπουσαν. Die sichtbaren Gebilde seien nicht um ihrer selbst willen da, sondern sie seien Hüllen des der Menge unsagbaren und unsichtbaren Wissens, damit das Allheilige nicht den Unreinen zugänglich sei. Vor den echten Liebhabern (γνησίοις ἐρασταῖς) der Heiligkeit fallen die Hüllen, vor denen, welche im stande sind διαβαίνειν ἁπλότητι νοῦ πρὸς τὴν ἁπλῆν καὶ ὑπεριδρυμένην τῶν συμβόλων ἀλήθειαν. Dies erinnert wieder an Pl. Th. I, 4 p. 9, wo Proklus sagt, dass Plato seine Gesinnung klipp und klar offenbare nur τοῖς γνησιωτάτοις τῶν ἀκουόντων[1]. Weiter sagt Proklus: ὁ ἐνθεαστικὸς αὐτὴν καθ' ἑαυτὴν ἐκφαίνων τὴν περὶ θεῶν ἀλήθειαν παρὰ τοῖς ἀκροτάτοις τῶν τελεστῶν μάλιστα καταφανής· οὐ γὰρ ἀξιοῦσιν οὗτοι διά τινων παραπετασμάτων τὰς θείας τάξεις ἢ τὰς ἰδιότητας αὐτῶν τοῖς ἑαυτῶν γνωρίμοις ἀποδιδόναι. Denselben Gedanken, dass die höchsten unter den Telesten die Hüllen verschmähen, spricht auch Dionysius aus, so EH. 3, 2: während das Volk nur die θεῖα σύμβολα schaut, wird der Hierarch bei der eucharistischen Feier zum Quell aller Weihen aufgeführt ἐν μακαρίοις καὶ νοητοῖς θεάμασιν ἐν καθαρότητι τῆς θεοειδοῦς ἕξεως; vergl. EH. II, 3, 2. IV, 3, 4.

Die παραπετάσματα und die Darstellungen des Geistigen durch sinnliche Gebilde erscheinen bei Proklus noch öfters. In Polit. p. 369: χρῶνται τοῖς φαινομένοις παραπετάσμασι

[1] Γνήσιος ἐραστής Ep. 9, 1 ist platonisch, Lys. 222 A: τῷ γνησίῳ ἐραστῇ καὶ μὴ προσποιήτῳ, kommt aber auch bei Proklus in Parm. IV, 84, opp. δημώδης καὶ φορτικὸς ἐραστής in Alcib. II, 93. Vergl. noch in Parm. V, 169: ὡς ἡ τῶν θεολόγων ἔνθεος φήμη περὶ τούτων ἐδίδαξε τοὺς γνησίως αὐτῶν ἀντιλαμβανομένους.

τῶν ἀφανῶν . . . προσχήματι μόνῳ χρῶνται τῶν μυθικῶν πλασμάτων, p. 393 sq.: τῆς μὲν ἁπλότητος τῶν θείων πολυειδῆ παραπετάσματα μηχανησαμένης, τῆς δὲ ὑπερφυοῦς περὶ αὐτῶν ἀληθείας καὶ τῆς ἐπέκεινα τῶν καλῶν πάντων ὑπάρξεως τὰ φαινόμενα αἰσχρὰ καὶ τὰ παρὰ φύσιν προκαλύμματα κτλ. Pl. Th. I, 17 p. 45. V, 36 p. 325. VI, 23 p. 407 u. ö. In Polit. p. 370: τὰ μὲν ἀμέριστα μεριστῶς ἀπεικονίζεται, τὰ δὲ αἰώνια διὰ τῶν κατὰ χρόνον προϊόντων, τὰ δὲ νοητὰ διὰ τῶν αἰσθητῶν, ἐνύλως τε τὸ ἄϋλον ἀποτυποῦται.

Ähnliches findet sich übrigens schon bei Philo de Monarch. I, 6 (II, 219): δυνάμεις περιποιούσας ἀποίοις ποιότητας καὶ μορφὰς ἀμόρφοις . . . ἀσχημάτιστα σχηματίζουσι.

§ 25.

Die göttlichen Namen.

Zu den Bildern und Vorhängen gehören bei den Neuplatonikern und Dionysius auch die göttlichen Namen[1].

Die Namen sind überhaupt, wie Proklus ausführt, nicht die Dinge selbst, sondern ἀγάλματα τῶν πραγμάτων λογικά (in Parm. V, 86), σύμβολα τῆς οὐσίας (IV, 69), sie haben von den Dingen εἰκόνας καὶ λόγους οὐσιώδεις διεξοδικοὺς οἷον ἀγάλματα τῶν ὄντων (in Crat. p. 7), der Name ist ein ὄργανον διδασκαλικὸν καὶ ἐκφαντορικὸν τῆς τῶν πραγμάτων οὐσίας (p. 18). So ist es auch bei den göttlichen Namen. Jeder dieser Namen καθάπερ ἄγαλμα τῶν θεῶν ἀπογεννᾷ (Pl. Th. I, 29 p. 70), sie sind ἀγάλματα τῶν θεῶν (in Crat. p. 51), ὡς ἱερὰ θεῶν τὰς δυνάμεις τε καὶ ἐνεργείας τῶν θεῶν ἀποτυπούμενα (p. 12). Von den Namen des Zeus ausgehend erörtert Sokrates τὴν περὶ τοῦ θεοῦ μυστικὴν ἀλήθειαν. Darum spricht auch Dionysius DN. 9, 1 von θεωνυμικὰ ἀγάλματα und nennt Ep. 9, 2 die Feuerbezeichnungen ἱερὰ σύμβολα und ἐκφαντορικὰ (sc. ὑπάρξεων, δυνάμεων, τάξεων) συνθήματα; er kennt DN. 1, 8 νοητὰς θεωνυμίας, wie Proklus in Crat. p. 37 συνθήματα νοερά.

[1] Über »göttliche Namen« als Schrifttitel siehe oben S. 9 f., vergl. auch S. 45 wegen ἐκφαντορικός.

Alle göttlichen Namen, alle Darstellungen göttlicher Eigenschaften, Dinge und Vorgänge haben symbolisch-allegorischen Charakter. De myst. 7, 4 p. 254 sqq. wird auf die Frage, was denn eigentlich die in den Theurgien gebräuchlichen ἄσημα ὀνόματα für einen Wert haben sollen, erwidert, diese Namen seien durchaus nicht bedeutungslos, sie seien allerdings uns unverständlich und verständlich nur einige, deren Deutung wir von den Göttern empfangen haben; den Göttern selbst seien alle σημαντικά, freilich nicht κατὰ ῥητὸν τρόπον, auch nicht durch Phantasiegebilde wie bei den Menschen, sondern νοερῶς κατὰ τὸν θεῖον αὐτὸν ἀνθρώπειον νοῦν, oder aber ἀφθέγκτως ἢ κρειττόνως καὶ ἁπλουστέρως καὶ κατὰ νοῦν τοῖς θεοῖς συννηωμένον. Man muss von den göttlichen Namen alle logischen Gänge und materiellen Bilder wegnehmen und nur das in ihnen suchen, ὅσπερ ἐστὶν ὁ νοερὸς καὶ θεῖος τῆς θείας ὁμοιότητος συμβολικὸς χαρακτήρ. Bleibt dieser aber uns unerkennbar, so besteht gerade darin sein Erhabenstes, κρείττων γάρ ἐστιν ἢ ὥστε διαιρεῖσθαι εἰς γνῶσιν. Erlangen wir aber das Verständnis der Namen, so besitzen wir darin τῆς θείας οὐσίας καὶ δυνάμεως καὶ τάξεως τὴν εἴδησιν. Wir bewahren dadurch ein unaussprechliches mystisches Bild der Götter in unserer Seele und führen dieselbe durch die Namen zu den Göttern hinauf καὶ ἀναχθεῖσαν κατὰ τὸ δυνατὸν τοῖς θεοῖς συνάπτομεν.

Auch Proklus sagt nach dem Vorgange Pseudo-Jamblichs, dass die in den Benennungen liegenden σύμβολα ἡμῖν μὲν δύσληπτα, τοῖς δὲ θεοῖς αὐτοῖς γνώριμα καὶ καταφανῆ sind (in Crat. p. 33). Pl. Th. IV, 1 p. 181 heisst es: τὰς ἰδιότητας αὐτῶν (sc. τῶν θεῶν) ἀνεξηγήτους εἶναι καὶ τῶν ἡμετέρων ἐπιβολῶν ἀπεριηγήτους καὶ μόνοις αὐτοῖς καταφανεῖς τοῖς θεοῖς καὶ τοῖς ἑαυτῶν αἰτίοις (vergl. I, 21 p. 54 sq.). Darum erinnert Dionysius diejenigen, welche die Kindertaufe unverständlich und lächerlich finden, an die Beschränktheit der menschlichen Erkenntnis: πολλὰ τῶν ὑφ' ἡμῶν ἀγνοουμένων αἰτίας ἔχει θεοπρεπεῖς, ἡμῖν μὲν ἠγνοημένας, ἐπιστητὰς δὲ ταῖς

ἡμῶν κρείττοσι τάξεσι· πολλὰ δὲ καὶ τὰς ὑπερτάτας οὐσίας λέληθε καὶ πρὸς μόνης ἀκριβῶς ἔγνωσται τῆς πανσόφου καὶ σοφοποιοῦ Θεαρχίας (EH. VII, 3, 11). Zu den κρείττονες ἡμῶν τάξεις gehören die Engel, nach Proklus in Tim. 104 B p. 245: ἐν τοῖς κρείττοσιν ἡμῶν γένεσιν ἡ ἀγγελικὴ τάξις συνεχῶς ἑρμηνεύει καὶ διαπορθμεύει τὸ ἄρρητον τῶν Θεῶν, in Alcib. II, 259: τῶν Θεῶν αὐτῶν καὶ τῶν κρειττόνων ἡμῶν γενῶν, ebenso Pl. Th. III, 21 p. 172. Vergl. übrigens schon de myst. 1, 4 p. 10: περὶ τῶν κρειττόνων ἢ καθ' ἡμᾶς . . . ἑκάστῳ τῶν κρειττόνων γενῶν.

Zweck der göttlichen Namen ist nach Proklus in Crat. p. 21 sq.: ἐπιτήδεια ποιεῖν πρὸς ὑποδοχὴν τῶν Θείων ἐλλάμψεων Quelle der göttlichen Namengebung sind nach in Crat. p. 76 sq. zumeist die Götter selbst und die Dämonen. Sie wollen, dass die Natur der Götter geoffenbart werde und haben deshalb die gebührenden Namen den Menschen mitgeteilt. So haben die Götter den Theurgen zur Zeit des Markus ὀνόματα τῶν Θείων διακόσμων ἐξαγγελτικὰ τῆς ἰδιότητος αὐτῶν überliefert, und wenn die Theurgen in ihren Kulten die Götter bei diesen Namen riefen, fanden sie williges Gehör. Aber auch viele Dämonenepiphanien haben den Glücklicheren unter den Menschen Namen geoffenbart συμφυόμενα τοῖς πράγμασι, δι' ὧν τὴν περὶ τῶν ὄντων ἀλήθειαν τρανωτέραν ἐποίησαν. Die Namen dienen überhaupt zur Bezeichnung teils ewiger, teils vergänglicher Dinge und jene stammen entweder von Menschen oder von göttlicheren Ursachen, nämlich den Göttern oder Dämonen. Vergl. noch in Crat. p. 40: Θεῶν ὀνόματα παραδιδόμενα παρὰ τοῖς Θεολόγοις, οἷς οἱ Θεοὶ τὰ πράγματα καλοῦσι· τὰ γὰρ δρώμενα ἐν τοῖς μυστηρίοις εἰς αὐτούς ἐστι τοὺς Θεούς.

Dionysius sagt im Eingange seiner »göttlichen Namen« (1, 1), er müsse vorausschicken, dass er dem Gesetze der Schrift gemäss die Wahrheit darlegen werde nicht in menschlichen Weisheitsreden (1. Kor. 2, 4), sondern im Beweise der vom Geiste bewegten Macht der Theologen. Man dürfe

also über die überwesentliche und geheimnisvolle Gottheit nichts sagen und nichts denken, als τὰ θειωδῶς ἡμῖν ἐκ τῶν ἱερῶν λογίων ἐκπεφασμένα (1, 2). Darauf müsse sich also die Erläuterung der göttlichen Namen aufbauen. Wir streben auf ἐπὶ τὰς ἐλλαμπούσας ἡμῖν ἐν τοῖς ἱεροῖς λογίοις αὐγάς, werden von ihnen erleuchtet und zu den heiligen Hymnologien befähigt, um die Gottheit so zu preisen, ὡς αὐτὴ περὶ ἑαυτῆς ἐν τοῖς ἱεροῖς λογίοις παραδέδωκεν (1, 3). Die Theologen richten ihre Hymnologie ein nach den gütigen Ausflüssen und Wirkungen der Gottheit (1, 4) und diesen θεουργικὰ φῶτα der Logien folgt auch die παράδοσις seiner Lehrer. Indes, sagt Dionysius wieder bezeichnender Weise weiter, schöpfen die Theologen die Namen nicht allein daraus, sondern auch von göttlichen Erscheinungen: ἀπό τινων ἔοθ' ὅτε θείων φασμάτων ἐν τοῖς ἱεροῖς ἀνακτόροις ἢ ἄλλοθί που τοὺς μύστας ἢ τοὺς προφήτας καταλαμψάντων (1, 8).

Bedeutsam für die Behandlung der göttlichen Namen durch Dionysius ist, wie das Bisherige schon erkennen lässt, namentlich der Kommentar des Proklus zum platonischen Dialog Kratylus, in welchem der Ursprung der Sprache und der Namen überhaupt, wie der Götternamen im Besonderen untersucht wird[1]. Leider ist uns dieser proklische Kommentar nur in Excerpten erhalten, die ein Unbekannter gemacht

---

[1] Vergl. Steinthal, Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern 1863 S. 76 ff. — Die Frage nach dem Ursprung der Namen überhaupt und der göttlichen Namen speziell bildete auch den Gegenstand einer lebhaften Kontroverse zwischen Eunomius und Gregor von Nyssa, und in diesem Streite wurde auch der Dialog Kratylus als Quelle des Eunomius genannt. Gregor wirft ihm vor, er habe sich durch die elegante Diktion Platos bestimmen lassen, dessen »Geschwätz« mit dem seinigen zu verbinden und die Philosophie desselben als eine Lehre der Kirche auszugeben, contra Eunom. lib. 12. Migne 45, 1045 C sq. Diekamp, Die Gotteslehre des heil. Gr. v. N. S. 144 ff. Einen Exkurs über die göttlichen Namen macht auch Synesius von Cyrene, Or. de regno 5 M. 66, 1065: οὐδὲν οὐδαμῇ πω πέφηνεν ὄνομα τῆς οὐσίας ἁπτόμενον θεοῦ, ἀλλ' ἀτευκτοῦντες αὐτοῦ τῆς ἐμφάσεως ἄνθρωποι διὰ τῶν ἀπ' αὐτοῦ ψαύειν ἐθέλουσιν αὐτοῦ κτλ.

hat. Es ist ein wohl durch Proklus vermittelter Nachhall der kühnen platonischen Etymologien, wenn Dionysius DN. 4, 4 den Namen ἥλιος daraus erklärt: ὅτι πάντα ἀολλῆ ποιεῖ καὶ συνάγει τὰ διεσκεδασμένα (Plato Crat. 409 A: κατὰ τὸ ἀλίζειν εἰς ταὐτὸ τοὺς ἀνθρώπους), und wenn er 12, 2 θεὸς von θεᾶσθαι ableitet[1].

Dass sich Dionysius auch hier mehr an Proklus als an Plato direkt anschliesst, zeigt namentlich sein Gebrauch des Wortes ἑστία. Bei Plato Crat. 401 C/D giebt Sokrates zwei Deutungen des Namens der Ἑστία, die erste im Sinne der Eleaten als τὸ τῆς οὐσίας μετέχον oder τὴν πάντων οὐσίαν (ἑστία = ἐσία = οὐσία), die zweite im Sinne Heraklits als τὸ ὠθοῦν (ἑστία = ὠσία), das was alles in Bewegung und Fluss bringt. Diese letztere Deutung sagt so ziemlich das Gegenteil der ersteren, welche in der ἑστία das Prinzip der Stabilität erblickt. Gerade die Stabilität wird von Proklus noch stärker betont in Crat. p. 84: ὅτι ἡ Ἑστία οὐ τὴν οὐσίαν δηλοῖ, ἀλλὰ τὴν μονὴν καὶ σταθερὰν ἵδρυσιν ἐν ἑαυτῇ τῆς οὐσίας. Er findet dies in der Abstammung der Hestia von Kronos angedeutet. Was vor Kronos da ist, hat weder τὸ ἐν ἑαυτῷ noch τὸ ἐν ἄλλῳ. Nun erzeugt Kronos mit Rhea die Hestia und Hera: erstere repräsentiert τὸ ἐν ἑαυτῷ, letztere τὸ ἐν ἄλλῳ. In Tim. 281 E p. 681: ἐν οὐρανῷ τοὺς πόλους ὑπὸ τῆς Ἑστίας συνέχεσθαι. So sagt nun auch Dionysius DN. 1, 7, die Gottheit werde gefeiert als πάντων ὑποστάτις, ἀρχηγικὴ καὶ τελειωτικὴ καὶ συνεκτικὴ, φρουρὰ καὶ ἑστία, καὶ πρὸς ἑαυτὴν ἐπιστρεπτική; 4, 1: καὶ τὴν μονὴν ἐκ τῆς ἀγαθότητος ἔχουσι καὶ

[1] Wegen κάλλος siehe oben S. 65. — Platons Etymologien reizten zur Nachahmung, so namentlich Philo, welcher z. B. de mundi opif. 42 (I, 30) die ihm »ehrwürdige« Siebenzahl ἑπτά, die er überall in der Natur wieder findet, ἀπὸ τοῦ σεβασμοῦ καὶ τῆς προσούσης σεμνότητος erklärt; deutlicher zeige es sich bei den Lateinern, die den von den Griechen weggelassenen S-Laut noch haben (septem). Plotin citiert Enn. V, 5, 6 die Pythagoreer, welche den Namen Ἀπόλλων symbolisch erklären ἀποφάσει τῶν πολλῶν (ἀ — πολλων). Plato findet darin τὸ ἁπλοῦν (Crat. 405 C).

ἱδρυσις αὐταῖς ἐκεῖθέν ἐστι καὶ συνοχὴ καὶ φρουρὰ καὶ ἑστία τῶν ἀγαθῶν; 7, 4: οὐδὲν ἀποκινήσει τῆς κατὰ τὴν ἀληθῆ πίστιν ἑστίας, ἐφ' ᾗ τὸ μόνιμον ἕξει τῆς ἀκινήτου καὶ ἀμεταβόλου ταυτότητος. Ep. 9, 3: οὐδὲ τῆς οἰκείας ἕδρας καὶ ἀκινήτου μονῆς καὶ ἑστίας ἀπολειπόμενος.

Wie diese Stellen zeigen, sind für D. φρουρὰ und ἑστία Synonyma. Er braucht φρουρὰ und φρουρητικὸς noch öfters. DN. 4, 2: αἱ τῶν οἰκείων ἑκάστης δυνάμεως φρουραί; 4, 7: αἱ πάντων ἑαυτῶν φρουρητικαὶ καὶ ἀμετακίνητοι μοναὶ καὶ ἱδρύσεις; 8, 9: ἡ δικαιοσύνη φρουρητική. DN. 2, 2. CH. 15, 1. 3. 8. Auch hier ist Proklus Vorbild. JTh. c. 154: πᾶν τὸ φρουρητικὸν ἐν τοῖς θεοῖς ἕκαστον ἐν τῇ οἰκείᾳ τάξει διαφυλάττει, c. 156: φρουρά, in Alcib. II, 190: ἡ δαιμονία φρουρὰ συνέχουσα τὰ ὅλα, in Parm. V, 163. VI, 193. 243, in Remp. p. 38. 62 u. ö. Es sei hier auf folgende Übereinstimmung zwischen Dionysius und Proklus hingewiesen.

Pl. Th. I, 19 p. 50.

Ἀναγκαῖον ἄρα τὸ θεῖον πᾶν ἀμετάβλητον ἱδρῦσθαι . . καὶ τὸ ἄχραντον καὶ τὸ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον . . . εἰ μὴ μεθίστανταί ποτε πρὸς τὴν χείρονα μοῖραν, ἄχραντοι διαμένουσιν ἐν τοῖς αὐτῶν ὑπεροχαῖς ἱδρυμένοι· καὶ εἰ φρουροῦσιν ἀμεταστάτως τὴν ἑαυτῶν τελειότητα, κατὰ τὰ αὐτὰ ἀεὶ καὶ ὡσαύτως ἔχουσιν.

CH. 7, 2.

Πάσαις ταῖς θεοειδεστάταις δυνάμεσιν ὑπεριδρυμένας καὶ τῆς οἰκείας αὐτοκινήτου καὶ ταὐτοκινήτου κατὰ τὸ φιλοθέως ἄτρεπτον τάξεως ἀρρεπῶς ἀντεχομένας καὶ τὴν ἐπὶ τὰ χείρω κατά τι μείωσιν οὐδ' ὅλως εὐδυίας, ἀλλ' ἅπτωτον ἀεὶ καὶ ἀμετακίνητον ἐχούσας τὴν τῆς οἰκείας θεοειδοῦς ἰδιότητος ἀμιγεστάτην ἵδρυσιν.

Proklus prädiciert dies von den Göttern, Dionysius von den obersten Engelsordnungen.

Beide, Proklus und Dionysius, betonen wiederholt, dass die Offenbarung über die göttlichen Namen und Eigenschaften von Gott selbst kommen müsse. In Crat. p. 35: τὰ ὀνόματα τὰ θεῖα παρ' αὐτῶν τῶν θεῶν ἐκφανέντα καὶ ὅσον ἐστὶν αὐτῶν φανὸν εἰς γνῶσιν ἀνθρωπίνην προάγοντα; p. 36: τὸ γὰρ ἀπ' αὐτῆς προϊὸν φῶς γνωστὴν αὐτὴν τοῖς νοεροῖς καὶ ὀνομαστὴν ἀπέφηνεν. DN. 1, 1: ὡς ἂν αὐτὴ περὶ ἑαυτῆς κυρίως

καὶ ἐπιστητῶς ἀποφαίνοιτο. 1, 3: ὁρᾶν τὰ συμμέτρως ἡμῖν δι' αὐτῶν δωρούμενα θεαρχικὰ φῶτα.

In Crat. p. 36 heisst es, dass nicht jedes Göttergeschlecht erkennbar sei, sondern dass gerade der ἐπέκεινα τῶν ὅλων thronende Gott ἄρρητος ist, οὔτε γὰρ ὄνομα αὐτοῦ οὔτε λόγος ἐστὶν οὐδείς. Auch von den νοητοὶ θεοὶ sind gerade die ersten Geschlechter, welche mit dem ἕν vereinigt sind, geheim und haben viel ἄγνωστον καὶ ἄρρητον; was vollends über diese τάξις hinausgeht, ist gänzlich σιγώμενα καὶ κρύφια, νοήσει μόνον γνωστά. Gesteigert finden sich diese Gedanken bei Dionysius DN. 1, 1: πάσαις διανοίαις ἀδιανόητόν ἐστι τὸ ὑπὲρ διάνοιαν ἕν, ἄρρητόν τε λόγῳ παντὶ τὸ ὑπὲρ λόγον ἀγαθόν ... νοῦς ἀνόητος καὶ λόγος ἄρρητος, ἀλογία καὶ ἀνοησία καὶ ἀνωνυμία.

Nachdem Proklus in Crat. p. 33 gesagt, er wolle zuerst περὶ τῶν ἐν τοῖς θεοῖς αὐτοῖς κρυφίως ἱδρυμένων ὀνομάτων handeln, und Dionysius DN. 1, 3 vom κρύφιον θεοῦ und der Notwendigkeit, der »Wage Gottes« in der Schrift zu folgen, gesprochen, fahren beide folgendermassen weiter:

In Crat. p. 33.

Τῶν τοίνυν θεῶν καὶ ὕπαρξιν ἐχόντων ἑνοειδῆ καὶ ἄρρητον καὶ δύναμιν γεννητικὴν τῶν ὅλων καὶ νοῦν τέλειον καὶ πλήρη τῶν νοημάτων καὶ κατὰ τὴν τριάδα ταύτην τὰ πάντα ὑφιστάντων ἀνάγκη ... τὰς μεθέξεις διὰ πάντων τῶν ὑφισταμένων χωρεῖν τριαδικῶν .. γονίμων ἀπορρέουσας δυνάμεων· πάντα γὰρ ὑφιστάνοντες οἱ πατέρες τῶν ὅλων συνθήματα καὶ ἴχνη πᾶσιν ἐνέσπειραν τῆς ἑαυτῶν τριαδικῆς ὑποστάσεως.

DN. 1, 5.

Τὴν θεαρχίαν ὁρῶμεν ὑμνουμένην ὡς μονάδα καὶ ἑνάδα ... ὡς τριάδα δὲ διὰ τὴν τρισυπόστατον τῆς ὑπερουσίου γονιμότητος ἔκφανσιν, ἐξ ἧς πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς ἐστι καὶ ὀνομάζεται· ὡς αἰτίαν δὲ τῶν ὄντων, ἐπειδὴ πάντα πρὸς τὸ εἶναι παρήχθη διὰ τὴν αὐτῆς οὐσιοποιὸν ἀγαθότητα.

§ 26.

Allegorie der Mitteilung.

Proklus handelt in Parm. V, 328 sq. von der Verschiedenheit der Erkenntnis der Geister. Alle haben teil an den

ersten Einheiten, aber in einer ihrer Stufe entsprechenden Weise. Die Spitzen der Engel (ἀκρότητες) erkennen θεοπρεπῶς, ὅτι προσιδρύσασιν ἑαυτὰς τοῖς θείοις, die Teilseelen aber μεταβατικῶς und μετὰ πλάνης τινός. Es ist wie in den heiligsten Weihen: die einen sind bloss Mysten, die anderen Epopten[1], die einen hören zum erstenmal, die anderen haben früher schon gehört. Da nun im Dialog (Parm. 137 C) der Jüngste, nämlich Aristoteles, zur Antwort aufgefordert wird, so hat dies nach Proklus einen tieferen Sinn. Das Ganzhafte und Geeinte der Erkenntnis der göttlichen Geister nehmen die Seelen nur teilweise, ihrer Rangordnung entsprechend, in sich auf. Auch unter den Göttern selber nehmen die zweiten Reihen die Erkenntnisse, welche die ersten vollständig besitzen, nur teilweise in sich auf (αἱ δεύτεραι τάξεις μερικῶς ὑποδέχονται τὰς τῶν ὑπερτέρων καθολικὰς νοήσεις). So ist es auch beim göttlichen Dichter (Ω 74 ff.): nachdem Hera ganz unbestimmt und einfach gesagt ἀλλ' εἴ τις καλέσειε θεῶν Θέτιν ἄσσον ἐμοῖο, thut die ἀρχαγγελικὴ θεός das Ihrige μερικῶς: ὦρτο δὲ Ἶρις ἀελλόπος, und doch war sie von Hera nicht direkt angeredet worden. Iris aber erkannte, dass sie beim Auftrage gemeint sei und that ihre Pflicht. Das ahmt nun auch Plato nach und lässt den Aristoteles von Parmenides aufgerufen werden. In Crat. p. 41 sagt Proklus: αἱ γνώσεις οὐκ ἀμέσως ἄνωθεν κατίασιν, ἀλλὰ διὰ μέσων τινῶν. So komme auch bei Homer die Kunde von der Beratung des Zeus und Helios zu Odysseus durch die Vermittlung des ἀρχαγγελικὸς Hermes und der Kalypso, und Helenus erfuhr den Plan Apollos und der Athene οὐ τῶν ἀκροτάτων, ἀλλὰ τῶν προσεχῶν αὐτῷ καὶ δαιμονίων.

Man vergleiche nun damit den Beweisgang bei Dionysius CH. 8, 2. Die Kunde, welche von einem Engel zum anderen geht, ist Symbol der von ferneher vollendeten und durch

[1] Pl. Th. IV, 26 p. 220 unterscheidet Proklus drei Weihegrade: τελετή, μύησις und ἐποπτεία. Anders bei Hatch, Griechentum und Christentum S. 211.

den Fortgang zur niederen Stufe sich verdunkelnden Einweihung. Denn wie οἱ δεινοὶ περὶ τὰς ἱερὰς ἡμῶν τελετὰς sagen, dass die einem durch Autophanien zukommenden göttlichen Erfüllungen vollkommener sind, als die durch andere vermittelten gottschauenden Teilnahmen, so ist anzunehmen, dass auch in den Engelsordnungen die unmittelbare Teilnahme der in erster Reihe zu Gott aufstrebenden eine klarere ist als bei denen, welche durch Vermittlung vollendet werden. Deshalb werden auch von unserer hierarchischen Überlieferung die ersten Geister die vollendenden, erleuchtenden und reinigenden Kräfte der niederen genannt. Denn es ist göttliches Gesetz, dass die zweiten durch die ersten Teilnahme an den göttlichen Erleuchtungen erlangen. Das kann man auch oft bei den Theologen ausgedrückt finden. Als Gottes Güte das israelitische Volk aus der Gefangenschaft befreite und zum früheren Wohlstande zurückführte, sah einer der Theologen, Zacharias, wie einer der ersten Engel aus der Umgebung Gottes von Gott selbst tröstende Worte vernahm, ein anderer aber von den niederstehenden Engeln zu jenem hinging ὡς πρὸς ἐλλάμψεως ὑποδοχὴν καὶ μετάληψιν, von demselben wie von einem Hierarchen in den göttlichen Willen eingeweiht und beauftragt wurde, seinerseits den Theologen einzuweihen, dass Jerusalem bald wieder reichlich werde bewohnt werden (Zach. 2, 3 ff.). Ähnlich sei es mit den Vorgängen Ezech. 9, 5. 10, 6 f. Dan. 8, 16. 9, 23. CH. 4, 4 weist Dionysius darauf hin, dass auch in das Geheimnis der Menschwerdung zuerst die Engel eingeweiht wurden und dann von diesen die Gnade der Erkenntnis zu uns kam. Der göttlichste, Gabriel, belehrte den Hierarchen Zacharias, dass er den Propheten zeugen werde, welcher der Welt die Erscheinung der »menschlichen Theurgie« Jesu verkünden soll. Auch Maria, Joseph und die Hirten wurden durch Engel belehrt. Die oberen Engelsordnungen, heisst es CH. 11, 2, besitzen die Eigenschaften der unteren περισσῶς, diese unteren aber nicht τὰς τῶν πρεσ-

βυτέρων ὑπερκειμένας ὁλότητας, da die Erleuchtungen zu ihnen nur mittelbar und teilweise (μερικῶς) gelangen. Sie besitzen also die Eigentümlichkeiten der oberen nicht ὁμοίως, sondern nur ὑφειμένως (12, 2).

Dieses Grundgesetz, dass die Oberen die Eigenschaften der Unteren vollständig und in hervorragendem Masse haben, die Unteren aber die der Oberen nur teilweise und abgeleitetermassen, wird von Pr. und D. immer wieder betont.

In Alcib. II, 306.

Τὸ τὰ κρείττονα πανταχοῦ μονοειδῶς περιειληφέναι τὰ καταδεέστερα, τὰ δὲ χείρονα μὴ ἐξισοῦσθαι τῇ δυνάμει τῶν ὑψηλοτέρων · καὶ τὸ τῶν μὲν ἀνωτέρω τὰς γνώσεις ἀραρότως περιέχειν τὰς τῶν δευτέρων ἐνεργείας, τῶν δὲ ὑφειμένων τὰς ἐπιβολὰς τὴν τῶν ὑπερκειμένων ὅλην ἐνέργειαν μὴ δύνασθαι συνορᾶν.

III, 43.

Τὰ γὰρ τελειότερα πανταχοῦ τὰς τῶν ὑφειμένων γνώσεις ἡνωμένως περιέχει καὶ κρειττόνως... κατά τινα ὑπεροχὴν ἐξῃρημένην περιείληφεν.

CH. 5.

Αἱ μὲν ὑπερβεβηκυῖαι τάξεις ἔχουσι καὶ τὰς τῶν ὑφειμένων διακοσμήσεων ἐλλάμψεις καὶ δυνάμεις, ἀμέθεκτοι δὲ τῶν αὐτὰς ὑπερκειμένων εἰσὶν αἱ τελευταῖαι.

EH. V, 1, 7.

Αἱ μὲν γὰρ ἥττους ἐπὶ τὰ κρείττω μεταπηδᾶν ἀδυνατοῦσι . . . αἱ δὲ θειότεραι δυνάμεις μετὰ τῶν οἰκείων καὶ τὰς ὑφειμένας τῆς αὐτῶν τελειότητος ἱερὰς ἐπιστήμας γιγνώσκουσιν.

Den proklischen Terminus ἀραρότως hat auch Dionysius CH. 1, 2. DN. 9, 8; ebenso μονοειδῶς (ἑνοειδῶς) προείληφε (oder περιείληφε oder συνῆκται) DN. 5, 7. 7, 4. 13, 8. Vergleiche namentlich noch JTh. c. 150 und in Crat. p. 105.

JTh. c. 128 spricht Pr. den Grundsatz aus: πᾶς θεὸς ὑπὸ μὲν τῶν ἐγγυτέρω μετεχόμενος ἀμέσως μετέχεται, ὑπὸ δὲ τῶν πορρωτέρω διὰ μέσων ἢ ἐλασσόνων ἢ πλειόνων τινῶν; ähnlich c. 132. 145. So ist es auch mit den Ausflüssen c. 175: οὐθαμοῦ αἱ πρόοδοι γίνονται ἀμέσως, ἀλλὰ διὰ τῶν συγγενῶν καὶ ὁμοίων, c. 123: τὸ συγγενὲς ἑκάστῳ συνῆπται, c. 24: συγγενέστερον. Nach in Alcib. II, 173 erhalten die Menschen alles Gute von Gott διὰ μέσων τῶν δαιμόνων. JTh.

c. 38: τὸ ἀμέσως ἀπό τινος προελθὸν καὶ ἐπέστραπται ἀμέσως πρὸς αὐτό.

So sagt nun auch Dionysius, dass die oberste Engelsordnung κατὰ τὴν πάντων ὑπερκειμένην ἐγγύτητα ἀμέσως um Gott gelagert ist (CH. 6, 2), eine ἀμέσος μετουσία geniesst (8, 2), und ἀμέσως zur Gottheit aufstrebt (7, 2 u. 3. 10, 1), und ἀμέσως von Gott erleuchtet wird (EH. VI, 3, 6). Die göttlichen Gesichte wurden geschaut διὰ μέσων τῶν οὐρανίων δυνάμεων (CH. 4, 3). Die Mitteilung geht εἰς τὰ μᾶλλον συγγενέστερα (EH. V, 1, 4), εἰς τὰ συγγενῆ καὶ οἰκεῖα (DN. 4, 1).

Die mitteilende und vorsehende Thätigkeit der geschaffenen Wesen ist eine Nachahmung der göttlichen. JTh. c. 141: μιμούμεια τὴν τῶν ἐξῃρημένων θεῶν προνοητικὴν ἐνέργειαν; daher redet Dionysius CH. 13, 3 von einer θεομίμητος ἐνέργεια und nennt die obersten Engel πρωτουργοὶ dieser Kräfte. Letzteres ist proklisch-dionysisches Schlagwort[1].

Auch innerhalb derselben Ordnung giebt es wieder verschiedene Klassen. JTh. c. 110: οὐ γὰρ ἅπαντα τῆς ἴσης ἐστὶν ἀξίας, κἂν ἐκ τῆς αὐτῆς ᾖ διακοσμήσεως. Dionysius sagt CH. 4, 3, es sei göttliches Gesetz, dass nicht allein zwischen den ὑπερκείμενοι und ὑφειμένοι νόες, sondern auch unter den ὁμοταγεῖς noch ein Unterschied bestehe, dass es in jeder Hierarchie πρώτας καὶ μέσας καὶ τελευταίας τάξεις καὶ δυνάμεις gebe.

Das Verhältnis der drei Abstufungen ein und derselben Ordnung wird von Proklus und Dionysius so geschildert: die mittlere bildet die Vermittlung zwischen der oberen und unteren; was sie von oben erhält, leitet sie nach unten

---

[1] JTh. c. 110. 125. 151. In Alcib. II, 85. In Parm. V, 197: πρωτουργὸν καὶ δευτερουργόν. CH. 7, 1. 6, 2 u. ö. Die Vorzüge der Oberen schimmern in den Unteren durch JTh. c. 140: ἐν μὲν τοῖς πρώτοις τῶν δευτέρων προϋπαρχόντων, ἐν δὲ τοῖς δευτέροις τῶν πρώτων ἐμφαινομένων, vergl. CH. 3, 2: δεῖξαι τὴν θείαν ἐνέργειαν ἐν ἑαυτῷ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀναφαινομένην, 9, 1: ἀναφαίνειν τὴν ὑπερούσιον ταξιαρχίαν.

weiter, die untere wendet sie der oberen zu. Die mittlere hat so an beiden Anteil und stellt die Einheit und Verbindung her.

JTh. c. 148.

Πᾶσα θεία τάξις ἑαυτῇ συνήνωται τριχῶς· ἀπό τε τῆς ἀκρότητος τῆς ἑαυτῆς καὶ ἀπὸ τῆς μεσότητος καὶ ἀπὸ τοῦ τέλους . . . ἡ μεσότης ἐπ' ἄμφω τὰ ἄκρα διατείνουσα συνδεῖ πᾶσαν περὶ ἑαυτήν, τῶν μὲν πρώτων διαπορθμεύουσα τὰς δόσεις, τῶν δὲ τελευταίων ἀνατείνουσα τὰς δυνάμεις καὶ πᾶσι κοινωνίαν ἐντιθεῖσα καὶ σύνδεσιν πρὸς ἄλληλα . . . ἡ ἀποπεράτωσις ἐπιστρέφουσα πάλιν εἰς ἀρχήν.

In Parm. IV, 56.

Τὰ μὲν πρῶτα πανταχοῦ πάρεστιν ἀκωλύτως μέχρι τῶν ἐσχάτων διὰ τῶν μέσων· τὰ δὲ ἔσχατα τελειοῦται διὰ τῶν μέσων, τὰ δὲ μέσα δέχεται μὲν τὴν τῶν πρώτων εἰς αὐτὰ δόσιν, κινεῖ δὲ τὰ ἔσχατα καὶ ἐπιστρέφει πρὸς ἑαυτά.

CH. 9, 2.

Ἐπείπερ οὐκ ἔστιν ἱεραρχία μὴ καὶ πρώτας καὶ μέσας καὶ τελευταίας δυνάμεις ἔχουσα, ἡ τῶν ἀρχαγγέλων ἁγία τάξις κοινωνικῶς τῇ ἱεραρχικῇ μεσότητι τῶν ἄκρων ἀντιλαμβάνεται . . . ἐπέστραπται . . . ἐνοποιεῖ . . . οἱ γὰρ ἄγγελοι ἀποπερατοῦσι . . . τὰς ὅλας διακοσμήσεις.

DN. 11, 2.

Ἑνοῦσα πάντα καὶ συνδέουσα τὰ ἄκρα διὰ τῶν μέσων τοῖς ἄκροις . . . καὶ ταῖς ἐσχάταις τοῦ παντὸς ἀποπερατώσεσι.

EH. V, 1, 2.

φωταγωγοὺς πρὸς τὴν ἱερὰν ταύτην τελείωσιν ἡγεμόνας τὰς περὶ θεὸν πρωτίστας οὐσίας· αὗται γάρ . . . διαπορθμεύουσι τὰς δωρουμένας γνώσεις . . . αἱ δὲ ὑφειμένας διακοσμήσεις ὡς δι' ἐκείνων ἀναγόμεναι.

Diese Gedanken kehren bei Pr. und D. immer wieder, vergl. CH. 10, 1 u. 2. 13, 4. 15, 1. DN. 4, 20. In Alcib. II, 189. 323. III, 20. In Parm. IV, 113, V, 174.

Das platonische Hapaxlegomenon διαπορθμεύω (Symp. 202 E) findet sich bei Pr. und D. sehr häufig: JTh. c. 148; in Alcib. II, 193; in Parm. IV, 59 u. s. w. CH. 4, 2. 7, 1. 9, 4. 15, 6. EH. V, 1, 2. In Parm. VI, 199: διαπόρθμιον δύναμιν, in Remp. suppl. ed. Reitzenstein p. 24: τάξιν ἀγγελικὴν καὶ διαπορθμευτικήν. CH. 13, 3 διαπορθμευτικὴν ἕξιν. Korrelate sind die ὀχετοί, z. B. in Alcib. II, 189: τὴν διαπόρθμιον (sc. τάξιν) τῶν ἄνωθεν ὀχετῶν. CH. 15, 3: θείων καὶ τροφίμων ὀχετῶν; 15, 9: θεαρχικοὺς ὀχετούς; EH. III, 3, 14: μετοχετεύουσιν (vergl. Ast II, 499).

Das unmittelbare Angrenzen einer Ordnung oder einer Klasse derselben Ordnung an die nächste wird durch προσεχής ausgedrückt JTh. c. 181: καθ' ἑκάστην σειρὰν τὰ πρῶτα μετέχειν δύναται τῶν ἐν τῇ ὑπερκειμένῃ τάξει προσεχῶν (vergl. c. 130; in Alcib. II, 186. 189. 323; in Parm. VI, 202). De mal. subsist. I, 218 wird das genus interpretativum deorum als continuum (= προσεχές) diis bezeichnet; ebenso sagt Dionysius von den obersten Engeln, dass sie προσεχεῖς der Gottheit sind (CH. 4, 2; vergl. 6, 2. EH. 1, 2).

Die unterste Klasse einer Ordnung bildet, wie die obige Zusammenstellung schon zeigt, die ἀποπεράτωσις derselben. JTh. c. 147: ἀνάγκη τὰς ἀκρότητας τῶν δευτέρων συνάπτειν ταῖς ἀποπερατώσεσι τῶν πρώτων; ähnlich heisst es in Alcib. II, 185 von den untersten Dämonen: τὸ τέλος συμπεραίνοντες τῆς δαιμονίας τάξεως. Dionysius nennt CH. c. 5 die gewöhnliche Engelsklasse τὴν συμπληρωτικῶς ἀποπερατοῦσαν τὰ θεῖα καὶ οὐράνια τάγματα. Gott selber ist ἀρχὴ und ἀποπεράτωσις (CH. 14, vergl. 15, 6).

§ 27.

Die Sonne.

Die Hauptbeweise der Baumgarten-Crusius'schen Hypothese von der Übertragung der heidnischen Mysterien auf das Christentum durch unsern Dionysius sind, wie oben S. 95 f. schon bemerkt wurde, die Bilder der Sonne, des mystischen Bechers und des Spiegels.

Was nun das Sonnenbild betrifft, so war allerdings die Sonne in den Mysterien das Emblem des Daduchen[1], allein darum muss nicht jeder, der die Sonne zu einem Vergleiche verwertet, das Bild direkt den Mysterien entnommen haben[2].

[1] Haggenmacher, Die eleusinischen Mysterien S. 10.

[2] Das viel mehr an die Mysterien erinnernde φῶς ἀνάπτειν fehlt bei Dionysius gänzlich. Plato hat es Tim. 39 B: φῶς ὁ θεὸς ἀνῆψεν. Wenn Proklus in Alcib. II, 89 sagt: φῶς ἀνάψασαι ταῖς ἀτελεστέραις ψυχαῖς oder III, 30: τοὺς πυρσοὺς ἀνάπτουσαι τοὺς ἀναγωγούς, so klingt die Mysterienreminiscenz deutlich durch; vergl. in Parm. IV, 3. VI, 31. In Alcib. III, 22.

Die Sonne leuchtete auch andern, und es lag doch sehr nahe, in ihr ein Bild von Gottes Macht und Güte zu erblicken. Vielen galt sie ja geradezu als Gottheit. Andere nannten sie wenigstens in allegorischer Redeweise Gott.

So verwertet schon Plato dieses Bild (Ast II, 31). Philo sagt de somn. I, 13 (I, 631): μὴ θαυμάσῃς, εἰ ὁ ἥλιος κατὰ τοὺς τῆς ἀλληγορίας κανόνας ἐξομοιοῦται τῷ πατρὶ καὶ ἡγεμόνι τῶν συμπάντων. Nach I, 14 (I, 732) hat die Sonne ἐν ὑπονοίαις noch andere Bedeutungen. Vielleicht in Anlehnung an Philo sagt der christliche Apologet Theophilus ad Autol. II, 15: ὁ γὰρ ἥλιος ἐν τύπῳ θεοῦ ἐστιν (Siegfried, Philo S. 340).

Für Plotin Enn. I, 7, 1 ist die Sonne ein Bild der göttlichen Güte, welcher alles zustrebt: παράδειγμα ὁ ἥλιος ὥσπερ κέντρον ὢν πρὸς τὸ φῶς τὸ παρ' αὐτοῦ ἀνηρτημένον πρὸς αὐτόν· παντα-χοῦ γοῦν μετ' αὐτοῦ καὶ οὐκ ἀποτέτμηται, κἂν ἀποτεμεῖν ἐθελήσῃς ἐπὶ θάτερα, πρὸς τὸν ἥλιόν ἐστι τὸ φῶς. Die weitere Ausführung dieses Bildes finden wir bei Proklus und Dionysius in charakteristischer Übereinstimmung.

In Parm. IV, 34 wird ἥλιος und θεός, πεφωτίσθαι und τεθεῶσθαι in Parallele gesetzt (vergl. IV, 209). In Crat. p. 103 wird gesagt, Sokrates vindiciere dem Apollo (Crat. 405 A) vier ἰδιότητες oder τάξεις, und diese Kräfte erstrecken sich durch das All: πᾶσαι μὲν αἱ τοῦ θεοῦ τούτου ἐνέργειαι ἐν πάσαις εἰσὶ ταῖς τῶν ὄντων διακόσμησεσιν, ἄνωθεν ἀρχόμεναι ἕως τῶν τελευταίων, ἄλλαι δὲ ἐν ἄλλαις δοκοῦσι μᾶλλον ἢ ἧττον ἐπικρατεῖν. Die göttlichen Kräfte erstrecken sich vom Obersten bis zum Untersten, sind aber wieder in jedem in eigentümlicher Weise (οἰκείως) und die Telestik versucht nun, alle Wesen durch Sympathie mit den Göttern zu vereinigen und Apollo ist ἑνοποιὸς τῶν πεπληθυσμένων. Pg. 105 wird der Demiurg noch hereingezogen und dann stellt sich das Verhältnis so dar: die bezeichneten vier Kräfte sind πρώτως καὶ ἐξῃρημένως καὶ ἑνοειδῶς im Demiurgen, in Apollo aber schon δευτέρως καὶ διακεκριμένως. Apollo ist mit dem demiurgischen Geiste nicht identisch, sondern ἐκεῖνος μὲν

ὁλικῶς καὶ πατρικῶς περιέχει τὰς δυνάμεις ταύτας, ὁ δ' Ἀπόλλων ὑφειμένως τὸν ἑαυτοῦ πατέρα μιμούμενος· πᾶσαι γὰρ αἱ τῶν δευτέρων θεῶν ἐνέργειαι καὶ δυνάμεις ἐν τῷ δημιουργικῷ περιέχονται κατ' αἰτίαν, καὶ ἐκεῖναι μὲν κατὰ πάσας ἅμα καὶ ἀθρόως δημιουργεῖ τὸ πᾶν καὶ διακοσμεῖ. Pg. 106 wird die kathartische Thätigkeit Apollos, in welchem alle kathartischen Kräfte zusammenlaufen, geschildert: πανταχοῦ χἀρ ἑνωτικός ἐστι τοῦ πλήθους ὁ Ἀπόλλων καὶ συναγωγὸς εἰς ἓν καὶ πάντας τοὺς τρόπους τῆς καθάρσεως ἑνοειδῶς προείληφεν, ὅλον τε τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὰς ζωὰς ἁπάσας καθαίρων τὰς ἐγκοσμίους. Pg. 107 wird die Platostelle citiert, nach der die Sonne ἔκγονον τἀγαθοῦ καὶ ἀνάλογον αὐτῷ ist (Rep. VI, 508 C); dass aber der Sonnengott immerfort seine Geschosse hält, bedeutet τὴν δυναστείαν αὐτοῦ τὴν πάντα καταγωνιζομένην τὰ ἐν τῷ κόσμῳ, die Geschosse sind die Sonnenstrahlen: ἄνωθεν γὰρ ἀπὸ τῆς ὑπερουρανίου τάξεως διασπείρει τοὺς ὀχετοὺς τοῦ Διὸς καὶ τὰς ἀκτῖνας ἐπὶ πάντα τὸν κόσμον. Kraft seiner musischen Thätigkeit endlich ist Apollo Ursache aller unsichtbaren und sichtbaren Harmonie; συνδιακοσμεῖ πᾶν τὸ αἰσθητόν, er ordnet aber auch die Seelen und die Körper durch harmonische Verhältnisse und bewegt alles harmonisch und rhythmisch durch seine demiurgischen Bewegungen; aber auch die οὐρανία πᾶσα τάξις καὶ κίνησις ist sein Werk. Soviel über den »König Apollo«.

Daran schliessen sich die Ausführungen des Dionysius über die göttliche Güte, deren sichtbares Abbild die Sonne ist, unverkennbar an. Wie unsere Sonne, heisst es nämlich DN. 4, 1, οὐ προαιρούμενος, ἀλλ' αὐτῷ τῷ εἶναι[1] alles erleuchtet τὰ μετέχειν τοῦ φωτὸς αὐτοῦ κατὰ τὸν οἰκεῖον δυνάμενα λόγον, so sendet auch das Gute, dessen schwaches Ab-

[1] Nach Proklus JTh. c. 122: αὐτῷ τῷ εἶναι τοῖς πᾶσιν ἀφθόνως τἀγαθὰ χορηγοῦσιν, οὐ κατὰ λογισμὸν ποιούμενοι τὴν διανομήν. Pl. Th. I, 5 p. 42: αὗται πολλὰ μὲν ἐκ προαιρέσεως ἐνεργοῦσι, πολλὰ δὲ αὐτῷ τῷ εἶναι. I, 17, p. 45: αὐτῷ τῷ εἶναι τὰ πάντα παράγον.

bild die Sonne ist, seine gütigen Strahlen über alles Seiende in analoger Weise (πᾶσι τοῖς οὖσιν ἀναλόγως ἐφίησι τὰς τῆς ὅλης ἀγαθότητος ἀκτῖνας). Dadurch erhielten die νοηταὶ καὶ νοεραὶ πᾶσαι καὶ οὐσίαι καὶ δυνάμεις καὶ ἐνέργειαι ihre Existenz, diese selbst sind πρὸς αὐτὴν ὡς ἐφικτὸν ἀποτυπούμεναι ἀγαθοειδεῖς und vermitteln die gütigen Gaben den unter ihnen Stehenden. Aus der göttlichen Güte stammen (4, 2) die überweltlichen Ordnungen der Engel und ihre Bethätigungen, Reinigungen, Erleuchtungen und Vollendungen, ferner die ἱεροὶ νόες, welche nach jenen kommen, die Seelen und was sie Gutes an sich haben; aber auch die Wesen, welche bloss eine αἰσθητικὴ ψυχὴ haben, nämlich die Tiere in ihren mannigfaltigen Arten, endlich die Pflanzen mit ihrer θρεπτικὴ καὶ κινητικὴ ζωή. Das Gute selbst aber ist (4, 3) ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα. Die göttliche Güte ist auch (4, 4) die Ursache τῶν ἀψόφων τῆς παμμεγέθους οὐρανοπορίας κινήσεων und der Ordnungen der Gestirne. Was soll man gar vom Sonnenstrahl selber sagen! ἐκ τἀγαθοῦ γὰρ τὸ φῶς καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος. Darum wird auch das Gute hauptsächlich durch Lichtnamen gepriesen: ὡς γὰρ ἡ τῆς πάντων ἐπέκεινα θεότητος ἀγαθότης ἀπὸ τῶν ἀνωτάτων καὶ πρεσβυτάτων οὐσιῶν ἄχρι τῶν ἐσχάτων διήκει καὶ ἔτι ὑπὲρ πάσας ἐστί, μήτε τῶν ἄνω φθανουσῶν αὐτῆς τὴν ὑπεροχὴν μήτε τῶν κάτω τὴν περιοχὴν διαβαινουσῶν, ἀλλὰ καὶ φωτίζει τὰ δυνάμενα πάντα καὶ δημιουργεῖ καὶ ζωοῖ καὶ συνέχει καὶ τελεσιουργεῖ . . . . οὕτω δὴ καὶ ὁ μέγας ἥλιος κατὰ πολλοστὸν ἀπήχημα τἀγαθοῦ καὶ πάντα ὅσα μετέχειν αὐτοῦ δύναται, φωτίζει καὶ ὑπερηπλωμένον[1] ἔχει τὸ φῶς εἰς πάντα ἐξαπλῶν τὸν ὁρατὸν κόσμον ἄνω τε καὶ κάτω τὰς τῶν οἰκείων ἀκτίνων αὐγάς. Die Sonne trägt auch bei πρὸς τὴν γένεσιν τῶν αἰσθητῶν

[1] Auch Pl. Th. II, 4 p. 90 sq. veranschaulicht Proklus die Urgüte unter dem Bilde der Sonne und betont dabei namentlich ihre ὑπεροχὴ und ihr ἐξηρῆσθαι: τὸ ἀγαθὸν . . . . καὶ τῆς οὐσίας ὑπερηπλῶσθαι καθ' ἕνωσιν ἀφορίζεται, καθάπερ καὶ τὸν ἥλιον ἁπάντων τῶν ὁρατῶν ὑπερέχειν καὶ πάντα τελειοῦν τῷ φωτὶ καὶ γεννᾶν συλλογίζεται.

σωμάτων καὶ πρὸς ζωὴν αὐτὰ κινεῖ καὶ τρέφει καὶ αὔξει[1] καὶ τελειοῖ καὶ καθαίρει καὶ ἀνανεοῖ. Wie die göttliche Güte alles sich zuwendet καὶ ἀρχισυνάγωγός ἐστι τῶν ἐσκεδασμένων ὡς ἐναρχικὴ καὶ ἑνοποιὸς[2] θεότης, so auch das Sonnenlicht. Nun die Anwendung auf das geistige Licht, das Gute (4, 5). Dieses reinigt das Geistesauge von der Finsternis der Unwissenheit. Geistiges Licht wird (4, 6) das über alles Licht hinausgehende Gute genannt, Strahlenquelle und überschäumender Lichterguss, πάντας περιέχουσα τῷ ὑπερτετάσθαι καὶ πάντων ὑπερέχουσα τῷ ὑπερκεῖσθαι· καὶ ἁπλῶς πᾶσαν τῆς φωτιστικῆς δυνάμεως τὴν κυρείαν .... ἐν ἑαυτῇ συλλαβοῦσα καὶ ὑπερέχουσα καὶ προέχουσα, καὶ τὰ νοερὰ καὶ τὰ λογικὰ πάντα συνάγουσα καὶ ἀολλῆ ποιοῦσα. Wie die Unwissenheit zerstreut und in die Irre führt, so einigt die Erkenntnis im Lichte: οὕτως ἡ τοῦ νοητοῦ φωτὸς παρουσία συναγωγὸς καὶ ἑνωτικὴ τῶν φωτιζομένων ἐστίν. DN. 5, 8, wo ebenfalls die verschiedenen Wirkungen des Sonnenlichtes zur Veranschaulichung der göttlichen Macht geschildert werden, heisst es zum Schlusse: τὰς τῶν πολλῶν μετεχόντων ὁ εἷς ἥλιος αἰτίας ἐν ἑαυτῷ μονοειδῶς προείληφεν.

Auf eine Coincidenz sei noch besonders aufmerksam gemacht. In Crat. p. 104 sagt Proklus, die genannten vier Lichtkräfte seien nicht in allen Wesen in gleicher Weise, sie seien bei den verschiedenen Wesen verschieden aufzufassen und zu deuten. Das wendet Dionysius Ep. 9, 2 auf die Feuerbilder (ἐμπύριοι σχηματισμοί) an, unter welchen Gott und die Engel dargestellt werden.

---

[1] Nach Proklus Pl. Th. II, 4 p. 90: τὸν ἥλιον τοῖς ὁρωμένοις οὐ μόνον εἶναι τὴν τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξην καὶ τροφήν. Der ganze Satz stammt aus Plato Rep. VI, 509 A/B.

[2] Über Licht, Güte und Einheit vergl. noch Proklus Pl. Th. III, 2 p. 124.

In Crat. p. 104.

Καὶ αὗται μὲν ἐνιαίως ἐν τῷ Θεῷ καὶ ἐξῃρημένως αἱ δυνάμεις, ἐν δὲ τοῖς ὀπαδοῖς τοῦ Θεοῦ, κρείττωσιν ἡμῶν γένεσιν, κατὰ μέθεξιν καὶ μεριστῶς . . . καὶ ταύτας τὰς ἰδιότητας ἄλλως μὲν ἐπ' αὐτῶν τῶν Θεῶν ὁρᾶν, ἄλλως δ' ἐπὶ τῶν ἀγγελικῶν, καὶ ἐπὶ τῶν δαιμονίων ἄλλως, καὶ ἄλλως ἐπὶ τῶν ἡρωικῶν, καὶ πάλιν ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων καὶ ζώων καὶ φυτῶν ἄλλως καὶ ἄλλως.

Ep. 9, 2.

Καὶ ἄλλως τὴν αὐτὴν τοῦ πυρὸς εἰκόνα κατὰ τοῦ ὑπὲρ νόησιν Θεοῦ λεγομένην ἐκλαβεῖν, ἄλλως δὲ κατὰ τῶν νοητῶν αὐτοῦ προνοιῶν ἢ λόγων καὶ ἄλλως ἐπὶ τῶν ἀγγέλων· καὶ τὴν μὲν κατ' αἰτίαν, τὴν δὲ καθ' ὕπαρξιν, τὴν δὲ κατὰ μέθεξιν καὶ ἄλλα ἄλλως, ὡς ἡ κατ' αὐτὰ Θεωρία καὶ ἐπιστημονικὴ διάταξις ὁροθετεῖ.

Ähnlich sagt Dionysius CH. 2, 4, man müsse das θυμικὸν bei den geistigen Wesen sich ἑτέρῳ τρόπῳ denken als bei den vernunftlosen. Vergl. noch Proklus Pl. Th. I, 29 p. 66: ἄλλως — ἄλλως κτλ.; in Alcib. II, 199 sqq.: ἄλλος — ἄλλος — ἄλλος κτλ. Auch die Ep. 9, 2 von Dionysius verwerteten Kategorien stammen aus Proklus, z. B. in Parm. V, 151: κατὰ μέθεξιν — ὕπαρξιν — αἰτίαν. Pl. Th. I, 19 p. 50: κατὰ μέθεξιν — ἔλλαμψιν — ὁμοιότητα — αὐτῷ τῷ εἶναι.

Die Ausführungen des Pr. und D. über die Eigenschaften, die Macht und Wirksamkeit der Sonne als eines Bildes der göttlichen Macht und Güte stehen unzweifelhaft mit einander im Zusammenhang. Hier ist aber auch wieder evident, wer die Vorlage des anderen war. Proklus redet von der Sonne als einer Gottheit, vom Sonnengott Phöbus Apollo, dem βασιλεὺς ἥλιος (Pl. Th. II, 4 p. 90) und kann ihm getrost die überschwänglichen Attribute und Wirkungen beilegen, die wir bei ihm gelesen. Bei seinem Nachahmer Dionysius wird infolgedessen die Personifikation der Sonne so stark (namentlich DN. 4, 4), dass sie von der Apotheose nicht mehr weit entfernt ist. Das fühlt der Mystiker auch selber und es regt sich sein christliches Gewissen. Darum verwahrt er sich am Schlusse der genannten Stelle DN. 4, 4 in feierlicher Weise vor der Verdächtigung, dass er die Sonne für Gott, für den Demiurgen und Weltlenker halte: καὶ οὐ δήπου

φημὶ κατὰ τὸν τῆς παλαιότητος λόγον, ὅτι Θεὸς ὢν ὁ ἥλιος καὶ δημιουργὸς τοῦδε τοῦ παντὸς ἰδίως ἐπιτροπεύει τὸν ἐμφανῆ κόσμον, er meine vielmehr all das nur im Sinne von Röm. 1, 20. Das ist nun eine formelle Absage des christlichen Theologen an den heidnischen, welcher in Crat. p. 78 sq. es für eine Absurdität und strafwürdige Vermessenheit erklärt, Sonne und Mond und die übrigen Gestirne nicht als Götter zu verehren, σωτῆρας ὄντας ἡμῶν καὶ προστάτας καὶ ἀναγωγοὺς μὲν τῶν ἀθανάτων ψυχῶν, δημιουργοὺς δὲ καὶ ὑποστάτας τῶν θνητῶν (vergl. Plato Legg. X, 886 D. XII, 950 D). Das war bei Proklus nicht blosse Theorie, sondern er setzte sie in die Praxis um. Nach dem Berichte seines Biographen Marinus (vita Procli c. 22) erwies er jeden Tag der Sonne bei Aufgang, Mittagshöhe und Untergang seine Reverenz.

§ 28.

Haus und Mischkrug.

Ep. 9, 3 sagt Dionysius, die überweise und gütige Weisheit werde von der Schrift gefeiert als κρατῆρα μυστικὸν ἱστῶσα καὶ τὸ ἱερὸν αὐτοῦ πόμα προχέουσα (Proverb. 9, 1) . . . ἐπὶ κρατῆρι χορηγεῖ τὰς προνοητικὰς αὐτῆς ἀγαθότητας. Der κρατὴρ sei ein σύμβολον προνοίας, denn ἐπὶ πάντα προϊοῦσα μένει ἐν ἑαυτῇ καὶ ἕστηκεν ἐν ἀκινήτῳ ταυτότητι, καὶ παντελῶς ἀνεκφοιτήτῳ ἑαυτῆς ἱδρυμένη. Von der Weisheit werde in der Schrift auch gesagt, dass sie sich ein Haus baue (Proverb. 9, 1) und in diesem die festen Speisen und die Getränke und das Mischgefäss vorsetze, damit dem, der das Göttliche gottentsprechend in Erwägung zieht, klar sei, ὅτι καὶ ἡ πρόνοια παντελής ἐστιν ὁ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ εὖ εἶναι[1] τὰ πάντα αἴτιος, καὶ ἐπὶ πάντα πρόεισι καὶ ἐν τῷ παντὶ

[1] Τὸ εἶναι καὶ τὸ εὖ εἶναι ist eine dionysische Lieblingswendung (CH. 13, 4. EH. 1, 3. DN. 4, 1, vergl. 13, 4), welche er von Proklus übernommen hat. JTh. c. 31: δι' οὗ τὸ εἶναι ἑκάστῳ, διὰ τούτου καὶ τὸ εὖ, ebenso c. 38.

γίγνεται καὶ περιέχει τὰ πάντα, καὶ αὖθις ὁ αὐτὸς ἐν τῷ αὐτῷ καθ' ὑπεροχήν, οὐδὲν ἐν οὐδενὶ κατ' οὐδέν ἐστιν, ἀλλ' ἐξήρηται τῶν ὅλων αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ ταὐτῶς καὶ ἰδίως ὤν.

Diese Allegorie stammt aus Proklus. Was zunächst die Symbolik des Hauses betrifft, so erklärt Proklus in Parm. IV, 89: ὁ οἶκος σύμβολόν ἐστι τῆς ἑκάστου τάξεως· τὸ δὲ ἔξω τείχους τὸ ἐξηρημένον ἐμφαίνει καὶ ἀπερίληπτον τῶν θεῶν. Das Mischgefäss findet sich bei Proklus sehr häufig. In Parm. V, 328 sagt er, es sei göttliche Sache μετὰ ῥαστώνης ἐνεργεῖν· τὸ γὰρ ἄκμητον παρ' ἐκείνοις, οἷς Ἥβη τὸ νέκταρ ἐπιναίει, καὶ ἡ πρόνοια μετὰ τὴν πόσιν τοῦ νέκταρος ἄφετος οὖσα καὶ ἀνεμπόδιστος, und IV, 216: πηγαίους κρατῆρας καὶ ἄλλοι τινὲς λέγειν εἰώθασι καὶ ὁ Τίμαιος δὲ κρατῆρα καλεῖ τὴν αἰτίαν, ἐν ᾗ μίγνυται τὰ γένη τοῦ ὄντος[1]. In Tim. 314 sqq. (p. 762 sqq.) führt er die verschiedenen Deutungen des Mischkruges an, und daselbst heisst es unter anderem: αἱ θεῖαι ψυχαὶ μένουσιν ἐν τῷ κρατῆρι καὶ προϊοῦσαι, καὶ ἀνεκφοίτητοί εἰσιν ἐκεῖθεν[2]. Während Theodor zwei Krateres unterscheide, fasse Jamblich denselben als Einen: ζωογόνος αἰτία περιεκτικὴ τῆς ὅλης ζωῆς καὶ συναγωγὸς αὐτῆς, ἀνέχουσα αὐτὴ ἑαυτὴν δημιουργικοῖς τισι λόγοις, οἳ διὰ πάσης μὲν τῆς ζωῆς διήκουσι καὶ δι' ὅλων τῶν ψυχικῶν τάξεων, ἐν οἰκείᾳ δὲ λήξει διεκλήρωσαν ἑκάστῃ ψυχῇ μέτρα τῆς συνοχῆς πρέποντα[3].

Nun setzt aber, erklärt Dionysius weiter, die göttliche Weisheit doppelte Speise vor: διττὴν οὖν τὴν τροφὴν ἡ θεία σοφία προτίθησι, τὴν μὲν στερεὰν καὶ μόνιμον, τὴν δὲ ὑγρὰν καὶ προχεομένην. Er hat zunächst Proverb. 9, 2 im Auge:

[1] Gemeint ist Plato Tim. 41 D: κρατήρ, ἐν ᾧ τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν κεραννὺς ἔμισγε. Κρατὴρ oder κρατῆρες war auch der Titel einer orphischen Schrift. Lobeck, Aglaophamus p. 731 sqq.

[2] Vergl. oben S. 79 ff.

[3] In Crat. p. 28 wird der κρατὴρ als σύνθημα τῶν ζωογονικῶν δυνάμεων gedeutet, ähnlich wie oben. Ebendaselbst kommen noch andere Allegorien: das Webschiff wird als Symbol τῶν διακριτικῶν, das Scepter τῶν ἡγεμονικῶν, der Schlüssel τῶν φρουρητικῶν δυνάμεων gedeutet. Nach Dionysius CH. 15, 5 bedeuten die Stäbe τὸ βασιλικὸν καὶ ἡγεμονικόν, die Speere und Beile τὸ τῶν διακριτικῶν δυνάμεων ὀξύ.

immolavit victimas suas, miscuit vinum, und deutet Ep. 9, 4 die feste Speise als Bild τῆς νοερᾶς καὶ μονίμου τελειότητος καὶ ταὐτότητος, gemäss welcher man in feststehender, mächtiger, einheitlicher und ungeteilter Erkenntnis am Göttlichen teil hat, die flüssige Speise aber als Bild τῆς διαχυτικῆς ἅμα καὶ ἐπὶ πάντα προϊέναι σπευδούσης ἐπιρροῆς, welche διὰ ποικίλων καὶ πολλῶν καὶ μεριστῶν zur einfachen Gotteserkenntnis führt.

Klemens von Alexandrien kommt zweimal auf den Unterschied von γάλα und βρῶμα zu sprechen (I Kor. 3, 2). Strom. 5, 10[1] deutet er γάλα einfach als κατήχησις und βρῶμα als ἐποπτικὴ θεωρία. Paedag. I, 6 sagt er: »Die Milch kann verstanden werden als Predigt, die sich überallhin ergiesst und die Speise als Glaube, der sich nach der Katechese zum Fundament verdichtet hat, und der, da er stärker ist als Hören, der Speise verglichen wird, die sich der Seele assimiliert.

Weiter führt uns wieder Proklus, welcher Pl. Th. IV, 15 p. 202 von der στερεὰ und ὑγρὰ τροφή redet und letztere vom ἄφετον τῆς προνοίας καὶ τὸ ἄλυτον καὶ τὸ ἐπὶ πάντα προϊὸν ἀχράντως versteht, erstere aber vom μόνιμον καὶ τὸ στερεῶς ἱδρυμένον ἐν τοῖς κρείττοσιν. Gleich nachher nennt er die feste Speise μονίμου καὶ σταθερᾶς τελειότητος χορηγόν, und die flüssige προνοίας ἀκλινοῦς . . . καὶ ἀφθόνου τῶν ἀγαθῶν μεταδόσεως. In Crat. p. 96 sqq. deutet Proklus die τροφὴ θεῶν als ἡ τῶν ὑψηλοτέρων τοῖς δευτέροις νοερὰ ἀποπλήρωσις, die Nahrung der Götter besteht im νοητὸν und Demeter πρώτη καὶ τὰς διττὰς τροφὰς διεῖλεν ἐν τοῖς θεοῖς (nach Orpheus, dessen Verse citiert werden), d. h. sie erzeugt nicht bloss τὴν ζωήν, sondern auch τὴν τῆς ζωῆς τελεσιουργίαν, nämlich die Tugend, welche die τελειότης der Seelen ist[2]. Darum

[1] Citiert von Stiglmayr, Byz. Zeitschr. 1898 S. 103.

[2] Hermias in Phaedr. p. 133: τροφή ἐστι ψυχῆς ἡ ἀπὸ τῶν κρειττόνων εἰς αὐτὴν καθήκουσα τελειότης, p. 145 deutet er die ὑγρὰ τροφὴ als τὴν θείαν τῶν θεῶν πρόνοιαν τὴν εἰς τὰ δεύτερα.

sagt Dionysius Ep. 9, 2: πᾶσα τροφὴ τελεσιουργός ἐστι τῶν τρεφομένων, τὴν ἀτέλειαν αὐτῶν καὶ τὴν ἔνδειαν ἀποπληροῦσα . . . τῆς εὐφροσύνης αὐτῶν καὶ τῆς τελειότητος χορηγός. Wenn es bei Proklus ebendaselbst weiter heisst, Abbilder dieser ewigen doppelten Zeugungskraft der Demeter seien die irdischen Mütter, welche ἅμα τε τὸ βρέφος ἔτεκον καὶ ἅμα τὸ γάλα τροφὴν τῷ τεχθέντι προβάλλουσι φυσικῶς, καὶ οὔτε πρὶν οὔτε ὕστερον, so klingt dies bei Dionysius deutlich nach, welcher Ep. 9, 4 schliesst, die göttliche Weisheit werde gepriesen als ζωοποιὸς ἅμα καὶ κουροτρόφος καὶ ἀνανεωτικὴ καὶ τελεσιουργός.

Es ist bemerkenswert, was Proklus an derselben Stelle noch weiter von der Speisenverteilerin Demeter zu sagen weiss: ἀμερίστως καὶ ἑνοειδῶς καὶ ἀδιακρίτως πᾶσιν ἐπιρρέουσα τὸ ζῆν. Sie verleiht dem Demiurgen τὴν δύναμιν τῆς τῶν ὅλων ζωοποιΐας und zwar ἄνωθεν ἀπὸ τῶν ἑαυτῆς κόλπων τῶν γονίμων[1] προχέει τὴν ζωογονίαν τῷ δημιουργῷ; sie schliesst Hera und Hestia in sich, darum wird sie von Plato passend als μήτηρ und als ἐδωδῆς χορηγὸς bezeichnet: ὥσπερ πᾶσαν ζωὴν προχέει οὕτως καὶ πᾶσαν τροφήν. Demeter ist ἀνεκλείπτων εὐωχιῶν ἐπίρροιαν χορηγοῦσα καὶ ὑπερβλύζουσα. Auch Dionysius rühmt von der Speise Ep. 9, 2: τὴν ζωὴν φρουροῦσα . . . ζωτικὴν εὐπάθειαν δωρουμένη. Dies findet (Ep. 9, 4) nach Luk. 12, 37 erst im Jenseits seine höchste Vollendung, wo Christus selbst die Seligen zu Tische setzt καὶ τὴν ἀποπλήρωσιν τῶν καλῶν διανέμοντος ἅμα καὶ ἐπιρρέοντος.

---

[1] Pl. Th. V, 22 p. 295: οἱ ζωογόνοι κόλποι. Bei dieser Gelegenheit sei auf folgende Coincidenz zwischen Proklus und Dionysius aufmerksam gemacht:

In Remp. V, 62 (Pitra).	Ep. 9, 1.
Ἐν τοῖς ἑαυτῶν τὰ γεννηθέντα παρ' αὐτῶν κόλποις ἑδράζουσιν, ὥσπερ γῆ πάντα, ὅσα βλαστάνει, ῥιζώσασα ἐν ἑαυτῇ βλαστάνει καὶ ὅδε κόσμος περιέχει τὰ ἑαυτοῦ γεννήματα.	Κόλπους θεογονικοὺς ἐγκαλιζομένους . . . καὶ δένδρα τινὰ καὶ βλαστοὺς καὶ ἄνθη καὶ ῥίζας προβαλλομένης.

Die flüssige Speise wird von Dionysius noch weiter zergliedert 9, 3: διὸ καὶ θρόσῳ καὶ ὕδατι τὰ θεῖα καὶ νοητὰ λόγια, καὶ γάλακτι καὶ οἴνῳ καὶ μέλιτι παρεικάζεται[1], διὰ τὴν ζωογόνον αὐτῶν ὡς ἐν ὕδατι δύναμιν, καὶ αὐξητικὴν ὡς ἐν γάλακτι, καὶ ἀναζωτικὴν ὡς ἐν οἴνῳ, καὶ καθαρτικὴν ἅμα καὶ φρουρητικὴν ὡς ἐν μέλιτι. Die Symbolik des Wassers hat auch Proklus in Tim. 318 A p. 772: ζωῆς γὰρ τὸ ὑγρὸν σύμβολον· διὸ καὶ λιβάδα καλοῦσιν αὐτὴν (die Weltseele) τῆς ὅλης ζωογονίας; er schliesst diese Deutung an das platonische Wort κατεχεῖτο an, welches der Ausdruck τῆς εἰς τὸ κάτω προόδου καὶ τῆς ἀρίστης χύσεως sei, das Wort κατάχυσις werde ausgesagt vom Flüssigen (ἐπὶ ὑγρῶν). Auch Pl. Th. IV, 15 p. 202 schreibt er: οἱ λειμῶνες τῆς ζωογονίας φέρουσι τὸ ὕδωρ σύμβολον. Übrigens findet sich diese Symbolik auch bei Porphyr de antro nymph. 17 p. 68: συνεργεῖ γὰρ γενέσει τὸ ὕδωρ, und ebenda 15 p. 66 sq. kommt auch die Symbolik des Honigs[2]: κέχρηνται τῷ μέλιτι οἱ θεολόγοι πρὸς πολλὰ καὶ διάφορα σύμβολα διὰ τὸ ἐκ πολλῶν αὐτὸ συνεστάναι δυνάμεων, ἐπεὶ καὶ καθαρτικῆς ἐστι δυνάμεως καὶ συντηρητικῆς. Vergl. auch Anrich S. 217.

§ 29.

Das Siegel.

Das dritte von Baumgarten-Crusius ins Feld geführte charakteristische Mysterienbild ist der Spiegel. Allein das, nach Lobeck p. 555 aus den orphischen Werken stammende, ἔσοπτρον ist doch ziemlich naheliegend und auch in der Litteratur sehr verbreitet. Wie oft Plato Wort und Bild ge-

[1] Dionysius hat Stellen im Auge wie Ose. 14, 6. Joh. 4, 13 f. Hebr. 5, 12 ff. I Kor. 3, 2. Prov. 9, 5. Is. 55, 1. Exod. 3, 8. Ps. 18, 11.

[2] Unklar im Barnabasbrief 6, 17: τί οὖν τὸ γάλα καὶ τὸ μέλι (Exod. 33, 3); ὅτι πρῶτον τὸ παιδίον μέλιτι, εἶτα γάλακτι ζωοποιεῖται. Zur Symbolik des Wassers vergleiche auch Hermias in Phaedr. p. 75: Νύμφαι δέ εἰσιν ἔφοροι θεαὶ τῆς παλιγγενεσίας . . . διὸ καὶ παρὰ τῷ ὕδατί εἰσι, τουτέστι τῇ γενέσει ἐπιβεβήκασιν.

braucht, ist aus Ast II, 173 ersichtlich. Es findet sich sodann bei Philo de mund. opif. 24 (I, 17), de migr. Abr. 17 (I, 451) 34 (I, 466), leg. alleg. III, 33 (I, 107), bei Plotin Enn. I, 1, 7. III, 6, 9. V, 4, 2 und wohl auch bei anderen Neuplatonikern.

Dionysius sagt CH. 3, 2, die Hierarchie mache ihre θιασώτας zu ἀγάλματα θεῖα und zu ἔσοπτρα διειδέστατα καὶ ἀκηλίδωτα, δεκτικὰ τῆς ἀρχιφώτου καὶ θεαρχικῆς ἀκτῖνος. EH. 3, 1 bemerkt er von der »Weihe der Gottesgeburt« d. h. der Taufe, sie habe nichts Unziemliches und Unheiliges, auch nicht in den sinnlich wahrnehmbaren Bildern, sondern sie habe die Rätsel gotteswürdiger Anschauung in natürlichen und den Menschen entsprechenden Spiegeln abgebildet (ἀξιοθέου θεωρίας αἰνίγματα φυσικοῖς καὶ ἀνθρωποπρεπέσιν ἐσόπτροις εἰκονιζόμενα). Hier erinnert sich Dionysius an das paulinische Wort: βλέπομεν ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι (I Kor. 13, 12). Bedeutsamer ist für Dionysius ein anderes Bild, in dessen Ausschmückung und Ausdeutung er sich wieder offenkundig an Proklus anlehnt, nämlich das Bild vom Wachssiegel[1].

In Parm. V, 71 sqq. handelt nämlich Proklus von den Ideen und der Teilnahme an denselben. Er wolle, sagt er, das »Wie« der Teilnahme untersuchen, wie bei der Frage nach der Einigung und Scheidung der Ideen (ὡς ἐπὶ τῆς ἑνώσεως τῶν εἰδῶν καὶ διακρίσεως, darüber V, 44 sqq.). Zur Erklärung wird zuerst das Bild vom Spiegel herangezogen: ταῖς εἰς τὸ κάτοπτρον ἐμφάσεσιν ἐοίκασιν αἱ τῶν νοερῶν εἰδῶν μεθέξεις. Wie nämlich ein vor den Spiegel kommendes Antlitz sich in demselben abbildet, so strebt die ἐπιτηδειότης der Materie nach oben zum Demiurgen und wird von ihm mit Ideen erfüllt. Die μέθεξις gleicht aber auch τοῖς

[1] Beliebt ist dieses Bild namentlich bei Philo, de mund. opif. 1 (I, 2), 4 (I, 4), 6 (I, 5), 23 (I, 16); leg. alleg. I, 9 (I, 47), I, 32 (I, 64); quod det. pot. insid. 21 (I, 206) u. ö. Auch Plotin hat es Enn. III, 6, 9. IV, 9, 4.

τῶν σφραγίδων τύποις πρὸς τοὺς κηρούς, da auch die Ideen ἴχνος τι ἑαυτῶν καὶ τύπον geben. Es ist aber ein Unterschied unter den beiden Vergleichen, weil die Art und Weise der Abprägung verschieden ist, καθόσον τι ἐπιδείκνυσι πάθος περὶ τὴν ὑποδοχήν. Denn wenn sich ein Antlitz im Spiegel abbildet, so erleidet dabei der Spiegel nichts αἰσθητῶς, wie das Wachs es erleidet, wenn ein Siegel dareingedrückt wird. Wer also die Materie bei der Teilnahme an den Ideen für ἀπαθὴς erklärt, muss sie mit dem Spiegel vergleichen; wer ihr dabei ein πάσχειν zuschreibt, lässt die Ideen der Materie eingedrückt werden, wie das Siegel dem Wachse. Die einen haben die πρώτη ὕλη im Auge, die andern die σωματότης. Man darf aber nicht vergessen, betont Proklus, dass beides hinkende Vergleiche sind und uns keinen vollen Einblick in die Wahrheit gestatten. Der Siegelvergleich ist insofern unzutreffend, als das Siegel auch etwas vom Wachse annehmen kann, während bei den über alles erhabenen Ideen etwas Derartiges unmöglich ist, ὧν ἄχραντος ἡ οὐσία καὶ ἄδεκτος τοῦ ἀλλοτρίου παντός. Vorher schon heisst es: δεῖ τὰ εἴδη πάντων ἐξηρῆσθαι καὶ μηδενὶ συμμίγνυσθαι τῶν ἄλλων.

Dionysius bespricht DN. c. 2 τὰ ἡνωμένα und διακεκριμένα in der Gottheit und den τρόπος τῆς θείας ἑνώσεως καὶ διακρίσεως (2, 4). Nach 2, 5 besteht die eine διάκρισις der Gottheit im Personenunterschied, eine zweite im πρόοδος der geschöpflichen Dinge aus Gott. Diesen letzteren gegenüber ist Gott ἀμέθεκτος und μετεχόμενος zugleich[1]. Das gilt von allen drei göttlichen Personen. Der ganzen Gottheit ist gemeinsam τὸ πᾶσαν αὐτὴν ὅλην ὑφ' ἑκάστου τῶν μετεχόντων μετ-

[1] Ein echt proklischer Gedanke, der sich durch die ganze Institutio theologica hindurchzieht, vergl. namentlich c. 99. 101. 166. 181 sqq. c. 101 heisst es: πάντων τῶν νοῦ μετεχόντων ἡγεῖται ὁ ἀμέθεκτος νοῦς καὶ τῶν τῆς ζωῆς ἡ ζωὴ καὶ τῶν τοῦ ὄντος τὸ ὄν. DN. 2, 5: αἱ οὐσιώσεις, αἱ ζωώσεις, αἱ σοφοποιήσεις . . . καθ' ἃς ἐκ τῶν μετοχῶν καὶ τῶν μετεχόντων ὑμνεῖται τὰ ἀμεθέκτως μετεχόμενα.

ἐχεσθαι καὶ ὑπ' οὐδενὸς οὐδενὶ μέρει, ähnlich wie der Punkt in der Mitte des Kreises im Verhältnis zu allen im Kreise befindlichen Radien. Auch viele Abdrücke eines Siegels haben teil am Archetyp desselben und tragen dasselbe ganz in sich: μετέχει τῆς ἀρχετύπου σφραγίδος καὶ ἐν ἑκάστῳ τῶν ἐκτυπωμάτων ὅλης καὶ ταὐτῆς οὐδενὶ κατ' οὐδὲν μέρος. Nun heisst es gleich weiter, und hierin zeigt sich ganz deutlich der Einfluss des Proklus mit seinem Einwand gegen den Siegelvergleich: ὑπέρκειται δὲ καὶ τούτων ἡ τῆς παναιτίου θεότητος ἀμεθεξία, τῷ μήτε ἐπαφὴν αὐτῆς εἶναι, μήτε ἄλλην τινὰ πρὸς τὰ μετέχοντα συμμιγῆ κοινωνίαν. Dionysius denkt also auch an die Unzulänglichkeit des Vergleiches, zeigt sie aber bloss negativ an dem bei Gott nicht Zutreffenden. Wie wenn in dem Gesagten nicht schon die Entkräftung eines Einwandes läge, bringt er 2, 6 einen solchen mit der Wendung καίτοι φαίη τις. Der Einwand lautet: οὐκ ἔστιν ἡ σφραγὶς ἐν ὅλοις τοῖς ἐκμαγείοις ὅλη καὶ ταὐτή. Er löst sich dahin, dass nicht das Siegel daran die Schuld trägt, welches sich ja jedem als Ganzes und als dasselbe hingiebt, sondern ἡ τῶν μετεχόντων διαφορότης ἀνόμοια ποιεῖ τὰ ἀπομόργματα τῆς μιᾶς καὶ ὅλης καὶ ταὐτῆς ἀρχετυπίας. Wenn das Material weich und glatt ist, leicht aufnimmt, nicht spröde, widerstrebend und leicht fliessend ist, so ist der Abdruck rein, deutlich und dauernd. Fehlt aber eine Eigenschaft der genannten ἐπιτηδειότης, so liegt hierin die Ursache der schlechten Aufnahme des Urbildes, der Undeutlichkeit und Unbestimmtheit des Abdruckes und der anderen Mängel, ὅσα ἀνεπιτηδειότητι μετοχῆς γίνεται. Die Anwendung des Vergleiches auf das Verhältnis des Geschöpflichen zur Gottheit überlässt Dionysius dem Leser.

§ 30.

Trunkenheit und Schlaf.

Dass es üblich war, den Zustand des Enthusiasmus und der mystischen Ekstase mit der Trunkenheit zu vergleichen,

haben wir oben (S. 141) gesehen. Dionysius selbst hat diesen Vergleich nicht, wie er auch das μαίνεσθαι nicht nur nicht annimmt, sondern ausdrücklich zurückweist (S. 172).

Dagegen erörtert er Ep. 9, 5 die Frage, in welchem Sinne Gott in der heiligen Schrift trunken genannt werde. Er hat Ps. 77, 65 im Auge: excitatus est tanquam dormiens, tanquam potens crapulatus a vino. Diese Trunkenheit, sagt er, ist bei Gott nicht κατὰ χεῖρον zu verstehen, wie bei den Menschen, als unmässige Anfüllung und Beraubung des Sinnes und Geistes, sondern κατὰ τὸ κρεῖττον, nämlich παρὰ τὴν ὑπερπλήρη κατ' αἰτίαν προοῦσαν ἐν αὐτῷ πάντων τῶν ἀγαθῶν ἀμετρίαν. Auch die durch die Trunkenheit verursachte ἔκστασις τοῦ φρονεῖν bedeutet die ὑπεροχὴ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ νόησιν, καθ' ἣν ἐξήρηται τοῦ νοεῖν ὑπὲρ τὸ νοεῖν ὢν καὶ ὑπὲρ τὸ νοεῖσθαι καὶ ὑπὲρ αὐτὸ τὸ εἶναι.

Einen solchen Zustand vindiciert auch Proklus dem göttlichen νοῦς und deutet ihn allegorisch. In Parm. VI, 13 findet er nämlich die μία ἀρχὴ τῆς γνώσεως im ἕν, dem göttlichen νοῦς. Dieses ἕν ist ἐπέκεινα τῆς νοερᾶς οὐσίας καὶ συνεκτικὸν αὐτῆς, darum ist dies Eine Gott und Nus. Als νοερὰ οὐσία besitzt der göttliche Nus Selbsterkenntnis, aber als darüber hinausgehend, als ἄνθος τοῦ νοῦ καὶ ὑπερούσιος ἑνάς, als trunken vom Nektar erzeugt er alle Erkenntnis: μεθύουσα δέ, ὥς τίς φησι, τῷ νέκταρι καὶ ὅλην γεννῶσα τὴν γνῶσιν (vergl. VI, 52)[1]. Wie man sieht, sind die Grundgedanken bei Pr. und D. dieselben: beide finden in der Trunkenheit das Hinausgehen Gottes über das Denken und Sein und seine höchste Ursächlichkeit symbolisiert. Vergl. dazu die apophatische Theologie oben S. 208 f.

In demselben Psalmverse ist von Gott auch Schlafen und Erwachen ausgesagt (ebenso Ps. 43, 23). Dionysius giebt ihm Ep. 9, 6 folgende allegorische Deutung: θεῖον ὕπνον εἶναι τὸ ἐξῃρημένον τοῦ θεοῦ καὶ ἀκοινώνητον ἀπὸ

[1] Anders noch bei Plotin Enn. VI, 7, 30.

τῶν προνοουμένων, ἐγρήγορσιν δὲ τὴν εἰς τὸ προνοεῖν αὐτοῦ τῶν παιδείας ἢ σωτηρίας δεομένων προσοχήν.

Seine Vorlage ist auch hier Proklus. Derselbe erklärt in Polit. p. 386 sqq. den bekannten Vorgang der Διὸς ἀπάτη bei Homer (Il. Ξ) allegorisch, dabei p. 387 auch das Schlafen und Erwachen des Zeus: τῆς μὲν ἐγρηγόρσεως τὴν εἰς τὸν κόσμον πρόνοιαν τῶν θεῶν δηλούσης, τοῦ δὲ ὕπνου τὴν χωριστὴν ἁπάντων τῶν καταδεεστέρων ζωήν, καὶ τὸ τῶν θεῶν ὁμοῦ καὶ προνοούντων τοῦ παντὸς καὶ ἐν ἑαυτοῖς ἱδρυμένων. Vergl. dazu, was oben S. 79 ff. über die Vorsehung gesagt wurde. Es sei noch bemerkt, dass Porphyr in seinen Quaestiones Homericae, soweit ersichtlich, diese Allegorie nicht hat. Proklus sagt auch in Parm. VI, 231, man müsse es dulden, dass die Theologen τὴν ἄγρυπνον τῶν θείων ἐνέργειαν τὴν χωριστὴν ἀπὸ τῶν προνοουμένων Schlaf nennen.

§ 31.

Zeit und Ewigkeit.

Im Anschluss an die Bemerkung Parm. 141 A, dass das ἕν nicht ἐν χρόνῳ sein könne, sagt Proklus in Parm. VI, 229 sq., es sei interessant zu untersuchen, warum Plato das πρῶτον nicht als αἰῶνος ἐπέκεινα bezeichne, sondern χρόνου μόνον. Es hindert doch nichts, dass das, was vor aller Zeit da ist, auch ewig ist: πᾶν γὰρ τὸ αἰώνιον ἅμα τῷ ἔστιν ὑφέστηκεν, εἴπερ τὸ ἀεὶ εἶναι προσήκει τοῖς αἰωνίοις. Es wird dann erklärt, warum Plato bloss von χρόνος rede und nicht auch von αἰών, obwohl beide μέτρα sind, letzteres ἐν τοῖς οὖσιν, ersteres ἐν τοῖς γιγνομένοις. Das πρῶτον ist ὑπὲρ πάντα τὰ μέτρα ταῦτα, indem es das μέτρον πάντων τῶν αἰώνων καὶ τῶν χρόνων ist. Man könnte das Eine auch χρόνος heissen, wie ja die Pythagoreer dasselbe καιρὸς nennen und Orpheus das πρώτιστον auch χρόνος heisst. Das Ewige steht über dem Zeitlichen, das Erste und Eine muss auch die Ursache vom Ewigen sein. Der Theologe gebraucht χρόνος in bewundernswerter Analogie; weil er γενέσεις τῶν ἀγεννήτων

μυστικὰς berichtet, gebraucht er συμβολικῶς die Zeit: ὅπου γὰρ γενέσεις, ἐκεῖ καὶ χρόνος. Man muss, schliesst er, gestatten, dass man bei Unzeitlichem und Ungewordenem von Zeit und Werden redet und dass Plato τὸν συνεγωσμένον χρόνον vom Einen negiert.

So erörtert auch Dionysius DN. 10, 3, was Zeit und Ewigkeit im Sprachgebrauche der Schrift bedeutet. Häufig bezeichnet die Schrift etwas sehr Altes als ewig oder τὴν ὅλην τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου παράτασιν als Ewigkeit, sofern es ja Eigentümlichkeit der Ewigkeit ist, τὸ ἀρχαῖον καὶ ἀναλλοίωτον καὶ τὸ καθόλου τὸ εἶναι μετρεῖν. Zeit nenne man τὸν ἐν γενέσει καὶ φθορᾷ καὶ ἀλλοιώσει. Ja, in der Schrift sei manchmal von einer zeitlichen Ewigkeit und ewigen Zeit die Rede, wiewohl für die Regel τὰ ὄντα τῷ αἰῶνι und τὰ ἐν γενέσει τῷ χρόνῳ geoffenbart werde. Wenn also vom Zeitlichen und Ewigen gesprochen werde, so müsse man dies κατὰ τοὺς συνεγνωσμένους τρόπους verstehen. Gott kann man als Zeit und als Ewigkeit feiern, ὡς χρόνου παντὸς καὶ αἰῶνος αἴτιον und als παλαιὸν ἡμερῶν, ὡς πρὸ χρόνου καὶ ὑπὲρ χρόνον καὶ ἀλλοιοῦντα καιροὺς καὶ χρόνους. Vergl. auch noch Proklus JTh. c. 55: διττὴ ἦν ἡ ἀϊδιότης, αἰώνιος μὲν ἄλλη, κατὰ χρόνον δὲ ἄλλη . . ἡ μὲν ἠθροισμένον ἔχουσα τὸ εἶναι καὶ ὁμοῦ πᾶν, ἡ δὲ ἐκχυθεῖσα καὶ ἐξαπλωθεῖσα κατὰ τὴν χρονικὴν παράτασιν. Im Exposé Plotins περὶ αἰῶνος καὶ χρόνου Enn. III, 7 wird man derartige Gedanken vergebens suchen.

§ 32.

Kuss und Freude.

EH. V, 3, 6 giebt Dionysius dem bei den heiligen Weihen üblichen Kusse seine mystische Deutung: ὁ πρὸς τῷ τέλει τῆς ἱερατικῆς τελειώσεως ἀσπασμὸς ἱερὰν ἔμφασιν ἔχει. Der Hierarch, welcher die Weihe vorgenommen, und alle den priesterlichen Ordnungen angehörigen Anwesenden küssen den τετελεσμένον. Denn wenn ein νοῦς ἱερὸς durch priesterliche

Kräfte und Vollmachten, durch göttliche Berufung und Heiligung zur priesterlichen Vollendung gelangt ist, so ist er den gleichgestellten und heiligsten Ordnungen liebenswert, da er, zur gottähnlichen Schönheit aufgeführt, die gleichgestalteten Geister liebt und von ihnen wieder geliebt wird, ἔνθεν ὁ πρὸς ἀλλήλους ἱερατικὸς ἀσπασμὸς ἱερουργεῖται, τὴν τῶν ὁμοειδῶν νοῶν ἱερὰν κοινωνίαν ὑποδηλῶν καὶ τὴν ἐπ' ἀλλήλοις ἐραστὴν εὐφροσύνην. Auch der bei der Mönchsweihe übliche Kuss bedeutet nach EH. VI, 3, 4 τὴν ἱερὰν τῶν θεοειδῶν κοινωνίαν, ἀγαπητικῶς ἐν εὐφροσύνῃ θείᾳ συννεδομένων ἀλλήλοις[1].

Selbst hierin lehnt sich Dionysius an Proklus an. Parm. 127 A wird nämlich von Plato geschildert, wie Antiphon den zu ihm kommenden früheren Bekannten wieder erkennt und mit einem Kusse begrüsst (ἠσπάζετο). Proklus deutet den Vorgang wieder allegorisch (in Parm. IV, 81). Die frühere Bekanntschaft bedeutet τὴν ἀτελῆ μέθεξιν, die Erneuerung derselben und das Wiedererkennen τὴν τελείαν, und endlich der ἀσπασμὸς τελευταῖος ist ἕνωσιν καὶ συναφὴν ἀδιαίρετον ἐνδεικνύμενος καὶ κοινωνίαν τῆς θείας εὐφροσύνης. So erhalten die Seelen, fährt Proklus weiter, vor den grossen Weihen die kleinen und vor den vollkommenen die unvollkommenen und nach all dem werden sie mit dem wahrhaft Vollkommenen verbunden.

Verwandt mit der εὐφροσύνη ist die ῥαστώνη. Dionysius erklärt uns CH. 15, 9 die Freude der himmlischen Ordnungen. Diese sind natürlich unempfindlich gegenüber der καθ' ἡμᾶς ἐμπαθοῦς ἡδονῆς. Und doch heisst es Luk. 15, 10, dass sie sich über das Wiederfinden der Verlorenen freuen. Die dionysische Erklärung dieser Freude stimmt nun mit der allegorischen Deutung, welche Proklus in Polit. p. 384 dem durch den hinkenden Hephäst im Göttersaale hervorgerufenen Gelächter (Il. A 599 f.) giebt, merkwürdig überein:

[1] Maximus Confessor findet im πνευματικὸς ἀσπασμὸς der Liturgie angedeutet die im Himmel eintretende ὁμόνοιάν τε καὶ ὁμογνωμοσύνην καὶ ταυτότητα λογικήν (Mystag. c. 17 Migne 91, 696 A). Vergl. S. 169.

In Polit. p. 384.

Ταύτην δὴ τὴν τῆς προνοίας ἰδιότητα τῶν εἰς τὸν κόσμον ἐνεργούντων θεῶν γέλωτα οἱ μυθοπλάσται προσαγορεύειν εἰώθασι . . . οἱ δὲ μετὰ τῆς αὐτῆς προσηκούσης ῥαστώνης ἐνεργοῦντες καὶ τῆς οἰκείας εὐπαθείας ἀφιστάμενοι καὶ ταύταις ἐπορέγουσι τὰς σφετέρας μεταδόσεις· ὧν οὖν συνελόντι φάναι τὸν γέλωτα τῶν θεῶν τὴν ἄφθονον εἰς τὸ πᾶν ἐνέργειαν ἀφοριστέον.

CH. 15, 9.

συγχαίρειν θεῷ λέγονται κατὰ τὴν θεοειδῆ ῥαστώνην καὶ τὴν ἐπὶ τῇ προνοίᾳ καὶ σωτηρίᾳ τῶν ἐπὶ θεὸν ἐπιστρεφομένων ἀγαθοειδῆ καὶ ἄφθονον εὐφροσύνην καὶ τὴν εὐπάθειαν ἐκείνην τὴν ἄρρητον, ἧς ἐν μεθέξει πολλάκις γεγόνασι καὶ ἄνδρες ἱεροὶ κατὰ τὰς θεουργοὺς τῶν θείων ἐλλάμψεων ἐπιφοιτήσεις.

Ähnlich deutet Proklus in Parm. V, 308 das Lachen des Zeno (Parm. 136 D), etwas anders in Tim. 147 D p. 348 sq. das Lachen der Götter Od. Θ 343. Der Anschluss des Dionysius an Proklus tritt noch deutlicher hervor, wenn wir seine Erklärung mit der Allegorese vergleichen, welche Clemens von Alexandrien Paed. I, 5 an die Namen Isaak = γέλως und Rebekka = ὑπομονή, und an die Erzählung Gen. 26, 8 anschliesst: ἀγαλλιᾶσθαι τὸ πνεῦμα τῶν ἐν Χριστῷ παιδίων, ἐν ὑπομονῇ πολιτευομένων· καὶ αὕτη ἡ θεία παιδιά· τοιαύτην τινὰ παίζειν παιδιὰν τὸν ἑαυτοῦ Δία Ἡράκλειτος λέγει· τί γὰρ ἄλλο εὐπρεπὲς ἔργον σοφῷ καὶ τελείῳ ἢ παίζειν καὶ συνευφραίνεσθαι τῇ τῶν καλῶν ὑπομονῇ καὶ τῇ διοικήσει τῶν καλῶν, συμπανηγυρίζοντα τῷ θεῷ. Vergl. Lobeck, Aglaophamus p. 891.

Bei Proklus spielen ῥαστώνη und εὐφροσύνη auch sonst eine Rolle. In Crat. p. 86 erklärt er den Namen der Ῥέα etymologisch διὰ τὸ ἐπιρρεῖν ἀεὶ τὰ ἀγαθὰ καὶ διὰ τὸ αἰτίαν εἶναι τῆς θείας ῥαστώνης, »θεοὶ ῥεῖα ζῶντες« (Il. Z 138). In Parm. IV, 63 sqq. wird die erste Begrüssungsszene im Parmenides (126 A) allegorisiert. Adeimantos fasst den Ankömmling bei der Hand und trägt ihm seine Hilfe an. Das hat einen tiefen Sinn. Antiphon, Glaukon und Adeimantos gehören der dreifach gegliederten δαιμονία τάξις an. Die aufwärtsstrebenden Seelen bedürfen der ihnen zunächst befindlichen Dämonen zum Aufstieg, schliessen sich durch deren

Vermittlung der obersten Ordnung an und streben durch diese zu göttlicheren Gründen. So reicht auch Adeimantos die Hand καὶ μεταδίδωσι φιλοφροσύνης. Er teilt φιλοφροσύνης καὶ τοῦ χαίρειν mit. Denn den Rettung suchenden Seelen wird ἡ εὐφροσύνη καὶ ὁ μετὰ ῥᾳστώνης βίος verliehen, und zwar von den Besseren, nicht von den Geringeren. Denn wer selbst in δυσκολία sich befindet, kann nicht ῥᾳστώνη mitteilen, und Freude kann nicht schenken, wer ἐν δυσθυμίαις ist. Freude und Wohlbefinden geht in erster Linie von den Göttern aus, dann von den Göttergeschlechtern, und dann von eifrigen Männern (d. h. Philosophen). Bei ihnen findet sich das ῥεῖα ζῆν[1]. In Alcib. II, 281: die zum Materiellen hinneigende Lebensform trifft ἀσχάλλειν καὶ λυπεῖσθαι, die aufwärtsstrebende wird mit εὐφροσύνη erfüllt; ἐμπόδια kommen der Seele von der Materie zu, ῥᾳστώνη aber vom Nus und den Göttern, wo das ῥεῖα ζῆν ist. Die falsche Auffassung der θεία ῥᾳστώνη aber führt zur ἡδονὴ περὶ τὰ ἔνυλα (II, 314 sq.). Dieser letzteren entspricht die καθ' ἡμᾶς ἐμπαθὴς ἡδονή an der angeführten Stelle des Dionysius (vergl. S. 220 Anm.).

§ 33.

Schlusswort.

Unsere Untersuchung ist zu Ende und es ist ihr nicht mehr viel beizufügen. Pseudo-Dionysius Areopagita hat den Neuplatonismus in einer Weise in den Dienst seiner Spekulation gezogen, wie es kein christlicher Schriftsteller vor und nach ihm gethan. Gerade die Grundgedanken seines mystischen Systemes hat er dem Neuplatonismus, und zwar dem zu Ende gehenden und von Proklus systematisch zusammengefassten Neuplatonismus entlehnt. Es hat sich oft genug gezeigt, dass er den Proklus wörtlich ausschreibt und dass er auch allgemein neuplatonische Gedanken gerne in

[1] Plotin, Enn. V, 8, 4: τὸ ῥεῖα ζῆν ἐκεῖ καὶ ἀληθεία δὲ αὐτοῖς καὶ γενέτειρα καὶ τροφὸς καὶ οὐσία καὶ τροφή.

proklischer Färbung wiedergiebt. Auch seine Beziehungen zum Mysterienwesen sind durch die neuplatonische Litteratur und speziell durch Proklus vermittelt. Er steht in keiner Verbindung mit den Mysterien als Kultanstalten, sondern er entnimmt ihre Terminologie der Litteratur, in der sie sich längst eingebürgert hatte. Dass auch die Schriften eines Philo und die hermetische Litteratur nicht spurlos an ihm vorübergezogen, dürfte der Gang der Untersuchung ebenfalls gezeigt haben.

Dionysius gesteht selber, dass er beim Hellenismus reiche Anleihe gemacht und lässt auch den Zweck durchblicken, den er dabei verfolgte. Das und nichts anderes ist nämlich Ep. 7, 2 ausgesprochen. Er befasst sich in diesem Briefe mit dem, sagen wir nun ruhig, fingierten Vorwurf des Sophisten Apollophanes, der ihn einen Vatermörder nennt, ὡς τοῖς Ἑλλήνων ἐπὶ τοὺς Ἕλληνας οὐχ ὁσίως χρωμένῳ[1]. Dieser Vorwurf will besagen, dass Dionysius hellenische Weisheit gegen den Hellenismus, konkret die neuplatonische Philosophie gegen den Neuplatonismus benütze. Beachtenswert ist, wie Dionysius diesem Einwande begegnet. Er zieht nämlich die Thatsache selbst nicht eigentlich in Abrede, sondern er weicht aus mit der Wendung, man könne mit mehr Recht (ἀληθέστερον) sagen, ὡς Ἕλληνες τοῖς θείοις οὐχ ὁσίως ἐπὶ τὰ θεῖα χρῶνται, διὰ τῆς σοφίας τοῦ θεοῦ τὸ θεῖον ἐκβάλλειν πειρώμενοι σέβας. Dies kann ausdrücken, dass die Hellenen, und Apollophanes speziell, mit der von Gott ihnen verliehenen Weisheit, mit ihrem von Gott stammenden Scharfsinne, sich gegen Gott wenden oder aber, dass sie von Gott kommende Wahrheiten gegen Gott, die göttliche Offenbarung gegen die wahre, christliche Gottesverehrung ausnützen. Sei dem wie ihm wolle, in dem fingierten Vorwurfe liegt das Geständnis,

[1] Vergl. den Tadel Philos vita Moys. III, 27 (II, 167): οἱ λογοθῆραι καὶ σοφισταὶ πιπράσκοντες ὡς ἄλλο τι τῶν ὠνίων ἐπ' ἀγορᾶς δόγματα καὶ λόγους, οἱ φιλοσοφίᾳ κατὰ φιλοσοφίας — ὦ γῆ καὶ ἥλιε! — χρώμενοι δι' αἰῶνος οὐκ ἐρυθριῶσιν.

dass Dionysius den Hellenismus in seinen Dienst zog und ihn gegen den Hellenismus ins Feld führte. Das geschieht nun nicht etwa in beständiger leidenschaftlicher Polemik gegen die heidnische Philosophie, sondern nach dem von Dionysius Ep. 7, 1 ausgesprochenen Grundsatz, dass eine gute These die beste Antithese ist. Um die heidnische Philosophie mit Erfolg zu bekämpfen, entnimmt er ihr selber die Waffen, und um dem neuplatonischen System, welches in Proklus einen für die Kirche geradezu gefährlichen Verteidiger erhalten hatte[1], Konkurrenz zu machen, stellt er ihm das christliche System gegenüber, welches an strikter Dreiteilung, an göttlicher Transcendenz und Supereminenz, an Lichtströmen, die das All durchfluten, an Verachtung des Materiellen, an Streben nach Rückkehr von geteilter Vielheit zur Ungeteiltheit und Einheit, nach Reinigung, Erleuchtung und Einigung mit Gott, nach mystischem Schauen und nach Ekstase, an Askese und Weltflucht, endlich an Vergottung, sowie an theurgischer Begründung und Auswertung des Ganzen hinter seinem Gegner nicht zurückbleiben darf. Der Zauberstab der Allegorese thut hier wie dort seine Wirkung. »Im Auslegen seid frisch und munter; legt ihr's nicht aus, so legt was unter!«

Der ganze Plan unserer Darlegungen brachte es mit sich, dass mehr die Coincidenzen als die Divergenzen betont wurden[2]. Es galt ja den Nachweis zu liefern, dass Dionysius ohne Proklus schlechterdings nicht verständlich ist. Dies war aber das Resultat nicht vorgefasster Meinung, sondern unbefangener Untersuchung. Hat sich dabei auch gezeigt, dass Dionysius es nicht verschmähte, Proklus zum teil wörtlich und manchmal nicht ganz geschickt auszuschreiben, so wäre es doch ganz verfehlt, in ihm einen gewissenlosen

[1] Vergl. Hertzberg, Der Untergang des Hellenismus und die Universität Athen. 1875 S. 528.

[2] Über den prinzipiellen Unterschied siehe Huber, Die Philosophie der Kirchenväter 1859 S. 337—341.

Plagiator und geistlosen Abschreiber zu sehen. Vom litterarischen Eigentum hatte man eben damals nicht den scharfen Begriff wie heute, und dem dionysischen Systeme, welches den Versuch macht, christliche Dogmen in neuplatonische Formen zu fassen, christliche Glaubenswahrheiten und neuplatonische Theoreme zu amalgamieren, welche die Sprache des Neuplatonikers redet, auch wo der Gedanke biblisch ist, um so Hellenismus und Christentum in höherer Einheit zu verbinden, kann man die Anerkennung der Grossartigkeit nicht versagen.

Waren auch manche Gedanken des Vaters der Mystik durch frühere Väter vorbereitet, so steht er doch mit seinem Systeme einzigartig da. Er weiss selber, dass er etwas noch nicht Dagewesenes der christlichen Welt bietet, darum verbirgt er seine Zeit und seine Persönlichkeit und lässt seine Schriften unter der klingenden Namentrias Paulus-Hierotheus-Dionysius als Denkmale apostolischer Zeit in die Welt hinausgehen. Ähnlich hatten es die Neuplatoniker und Neupythagoreer und die Verfasser der hermetischen Schriften auch gemacht.

Wer dieser geheimnisvolle Mann und was er gewesen, ob Bischof, ob Mönch, ob beides zugleich — auf diese Fragen scheint die Sphinx die Antwort für immer verweigern zu wollen[1]. Der Fiktion nach will er Hierarch sein und wahrscheinlich ist er in der That Bischof gewesen, und zwar ein Bischof, der eine sehr hohe Anschauung von Würde, Amt und Aufgabe des Bischofes hatte. Das zeigt die ganze Stellung und Funktion, welche er dem Hierarchen in seinem Systeme zuweist. Ein Ideal repräsentiert ihm aber auch das Mönchtum, in welchem ihm die Rückkehr aus der Viel-

[1] Der Vorschlag, welchen neuerdings Krüger in der Byz. Zeitschr. VIII (1899) 302—305 gemacht hat, berechtigt, wie er selber fühlt, zu keinem Taufschmaus. Ebendaselbst setzt sich Stiglmayr S. 263—301 mit Dräseke wegen der von diesem in die Dionysius-Frage hereingeworfenen Streitschrift des Prokopius von Gaza gegen den Neuplatoniker Proklus siegreich auseinander.

heit zur Einheit verkörpert erscheint. Gegenüber ihrer Rivalität mit dem hierarchischen Priestertume aber weist er die Mönche energisch in die ihnen gezogenen Schranken.

Was die Heimat unserer Schriften betrifft, so hat man bisher zwar fast durchweg an Ägypten gedacht und manches weist in der That dahin; doch scheinen mir die von Stiglmayr vorgebrachten, für Syrien sprechenden Indicien[1] den Ausschlag zu geben. Syrien, das Land eines Pseudo-Klemens und Pseudo-Ignatius[2], ist demnach höchstwahrscheinlich auch die Heimat unseres Pseudo-Dionysius.

Bezüglich der Zeit sollte man sich endlich verständigen[3]. Proklus starb 485, und es ist mehr als unwahrscheinlich, dass unser Mystiker seine Schriften zu Lebzeiten des athenischen Schulhauptes hinaussandte. Citiert werden die Dionysiaca zuerst von Andreas von Cäsarea (oben S. 6) in den Jahren 515—520[4]. An der Wende des fünften, bezw. im Anfang des sechsten Jahrhunderts hat also Pseudo-Dionysius Areopagita geschrieben.

Es geht auch nicht an, unter den dionysischen Schriften zu scheiden und eine zweite Redaktion mit apostolischer Maskierung anzunehmen[5]. Diese Hypothese wurde lediglich

---

[1] Feldkircher Programm 1895 S. 63 u. a.

[2] Funk, Die apostolischen Konstitutionen 1891 S. 316.

[3] Es sei noch bemerkt, dass auch Harnack, der früher alles in dieser Frage bei einem non liquet gelassen, nunmehr unsere Datierung angenommen hat, Dogmengeschichte 3. A. 1898 S. 225 f. (Grundriss der theologischen Wissenschaften IV, 3). Damit wird die an sich schon unberechtigte Berufung Dräsekes vollends hinfällig, vergl. Krüger im Theol. Jahresber. XVII. (1897) 218 ff. Auch in der 3. Auflage der RE. f. prot. Theol. und Kirche ist jetzt durch Bonwetsch (IV, 687 ff.) unsere Beweisführung acceptiert, während Möller durch seinen Artikel in der 2. Auflage der Hipler-Dräseke'schen Hypothese in den Kreisen der protestantischen Theologen die weiteste Verbreitung verschafft hatte.

[4] Wenn übrigens Baumstark, auf dessen Lucubrationes Syro-Graecae 1894 ich inzwischen durch eine Notiz Merkles in der Röm. Qu.-Schr.

[5] Vergl. Röm. Qu.-Schr. 1898 S. 363. Wie ich aus der Revue internationale de Théologie VII (1899) 367—373 noch ersehe, hält Langen an seiner Teilungshypothese fest. Seine Argumente erledigen sich aber durch vorliegende Schrift.

als Stütze einer anderen Hypothese erfunden und fällt mit ihr in die Grube. Sie konnte sich auch nie auf ein handschriftliches oder ein sonstiges Zeugnis berufen. Angesichts der Thatsache, dass die Proklusbenützung durch das ganze corpus der dionysischen Schriften sich hindurchzieht, dass dieselben ein an Proklus sich anlehnendes, straff-einheitliches System repräsentieren und bei ihrem Auftauchen sofort auch als Werke des Schülers Pauli vom Areopage gelten, wird die noch von Zöckler[1] kürzlich berührte schwache Möglichkeit, dass »die Durchführung einer Teilungshypothese gelänge«, zur völligen Unmöglichkeit.

1897 S. 255 f. aufmerksam geworden bin, mit seiner S. 380 ausgesprochenen Vermutung, dass die theologischen Schriften des Sergius von Resaina († 536) in seine Jugendzeit fallen, Recht hat, so ist dieser der älteste Zeuge für die dionysischen Schriften.

[1] Jahresber. d. Geschichtswissensch. 18. Jahrg. 1895. IV, 90. Im Übrigen stimmt Zöckler Stiglmayr und mir zu.

Personen- und Sachregister.

Die Namen des Dionysius und Proklus, welche sich durch das Ganze hindurchziehen, sind nicht angegeben.

A.

Abendmahl 106.
Adrasteia 107.
Alchymie 113.
Alexander von Aphrodisias 13.
Allegorie 58. 198 ff.
Andreas von Caesarea 6. 259.
Angelus Silesius 134.
Anrich 48. 93 f. 97. 101. 106 f. 111. 123. 138.
Anthropomorphismus, bekämpft 206 f.
Apollinaristische Schulsprache 161.
Apollo 237 f. 241 f.
Apollonius von Tyana 124. 127.
Apollophanes 256.
Aporien 13 ff.
Arkandisziplin 92. 110.
Asket 98 f.
Ast 6. 47. 100. 107. 123. 125. 203. 247.
Atzberger 20.

B.

Bardenhewer 11. 38.
Barnabasbrief 246.
Basilides, Gnostiker 124. 128.
Basilius 2. 60. 99. 106. 132. 175 f.
Baumgarten-Crusius 95. 236.
Baumstark 259.
Becher 80.
Berthelot 113.
Bewegung Gottes und der Geister 83 ff. — der Seele 150 ff.
Bilder 95 f. 98. 213 ff.
Biographienlitteratur 49. 51 f.
Birt 35.
Böse 4. 72.
Boissonade 114. 188.
Bonwetsch 92. 259.
Bratke 92.
Briefform 14 ff.
Buresch 113.

C.

Caspari 161.
Chairemon 99.
Chaldäische Theologie 40. 43. 154. 162.
Christ, Wilhelm 108.
Chrysostomus 99.
Commelin 118.
Cyrill von Jerusalem 166.
Creuzer 129.

D.

Daillé 92.
Demophilus 18 ff. 101.
Dexippus 13.
Didaskalia, die arabische 215 f.
Diekamp 6. 104. 133. 166. 172. 206. 213.
Diels 152.
Dieterich 10. 29. 61. 92. 112 f. 120. 127.
Diotima 63 ff.
Disputatio contra Arium, pseudo-athanasianisch 207.
Dräseke 4 f. 12. 63 f. 258 f.

Dreitakt: Bleiben, Herausgehen, Zurückkehren 82. Reinigung, Erleuchtung, Einigung 176 ff.

E.

Ehrhard 14.
Einführung beim Lehrer bezw. Bischof 37 f.
Eingangsformeln 27 ff.
Einheitliche, das 117. 151 ff.
Einsamkeit 131 f.
Ekstase und Enthusiasmus 135 ff.
Elter 115.
Empedokles 128. 136. 139 f.
Engel, als Führer 58 ff. ihre Erkenntnis 73 f. sonst 85 f. 98 f. 100 f. 168.
Engelhardt 11. 13. 88 f. 95. 185.
Epictet 59. 118.
Epimenides 131.
Er, Pamphylier 20.
Eroten 69 ff.
Erscheinungen 52. 127. 214. 220. 226 f.
Esoterische und exoterische Praxis 110. 114.
Etymologien 65. 228.
Eucharistie 163. 169.
Eucken 143.
Eunapius 49. 51. 52. 108.
Eusebius 1. 113. 124. 127.
Ewigkeit 251 f.
Exegese 198 ff.

F.

Fabricius 64.
Fiktion, litterarische 13. 15 f. 24. 55.
Freude 253 ff.
Freudenthal 27. 50. 52.
Friedenskuss 169.
Funk, F. X. v. 3. 131. 216. 259.

G.

Gebet 28 ff. 178 ff.
Geheimhaltung 108 ff.
Gelzer 3.
Gesetze 106 ff.
Göthe 140. 149. 194. 218. 257.
Gogava, Hermann 129.
Gottes Bewegung 83 ff. Erkenntnis 72 f. Gerechtigkeit 86 ff. Güte 132 f. 237 ff. Namen 224 ff. Wirksamkeit und Vorsehung 74 ff.
Gregorius von Nazianz 12. 133.
Gregorius von Nyssa 2. 30. 36. 50. 99. 104. 132 f. 141. 172. 186. 190. 206. 213. 227.
Gregorius Thaumaturgus 39. 50.
Grundlinien, theologische 10 f.
Gruppe 11. 48.

H.

Haggenmacher 57. 213. 236.
Hapaxlegomena 53. 101. 203. 235.
Harless 147.
Harnack 26. 259.
Hatch 93. 193. 198. 231.
Haus, allegorisch 242 f.
Hegel 188.
Heraklitus Pontikus 193.
Hermes Logios 29 f.
Hermes Trismegistus 7. 11. 14. 29. 35. 57. 59. 111 f. 125 f.
Hermias 8. 54. 65. 98. 153. 244.
Hermippus, de astrologia dialogus 27. 61. 115.
Hertzberg 257.
Hesychasten 133.
Hierarchie 176 ff. 191.
Hierotheus 10. 51. 53. 69 ff.
Hipler 3 f. 12. 23. 67. 259.
Hohes Lied und Theodor von Mopsuestia 67.
Holl 24. 26.
Honig, symbolisch 246.
Huber 257.
Huyskens 92.
Hymnen 11 f.
Hypatia 109.

J.

Jahn 5. 12. 15. 43. 53. 63. 66 ff. 84. 129. 154. 197.
Jamblich (und die Schrift de mysteriis) 7. 9. 13. 25. 28 f. 31. 34. 40. 46. 54. 86. 102. 104. 107. 114. 147 ff. 169. 178 ff. 200. 214. 216. 225.
Johannes der Apostel 24.
Johannes Silentiarius 133.
Julianus Apostata 40. 59. 109.

I.

Ignatius der Martyrer 39. 67 f. 94. 131.
Irenaeus 36.
Isidor von Pelusium 100.

K.

Kataphatische und apophatische Theologie 208 ff.
Kellner 111.
Kern 48.
Kette 186 ff.
Kindertaufe 225.
Kingsley, Charles 146.
Kirchner 143.
Kleffner 2. 9.
Klemens von Alexandrien 65. 67. 92. 95. 104. 107. 244. — der Philosoph 46. — von Rom 39.
Kloster 133.
Klostervorsteher 60.
Kötschau 50.
Kranich 60. 99. 132. 175 f.
Kreis 82 f. 84 f.
Kroll 43. 132.
Krüger 3.
Krumbacher 14. 54. 100.
Kuss, symbolisch 252 f.
Kutter 104. 107.

L.

Langen 260.
Lehrer und Führer 49 ff.
Libanius 109.
Liebe 66 ff. 100.
Liebeskette 70 f.
Lobeck 47 f. 103. 107. 118 f. 213.
Logien 38 ff. 104.
Lüdemann 93.
Lumen ex lumine 2.
Luthardt 144.

M.

Maass 21. 47. 48. 94.
Marinus 31. 42 f. 46. 57. 109.
Marsilius Ficinus 84. 126.
Mausbach 2. 160 f. 188.
Maximus Confessor 253.
Ménard 14. 112.
Menu, ägyptische 128.
Merkle 259.
Mischkrug, allegorisch 242 ff.
Mitteilung, allegorisch 230 ff.
Mitternacht und Mittagsstunde, Vision 21.
Möller 259.
Mönch als Philosoph 98 ff.
Mörbecke 7 f. 44.
Montet 95.
Mullach 128. 140.
Mystagogie 97 ff.
Mythen 72. 83. 193. 202.

N.

Nacktheit, allegorisch 166 ff. 216 f.
Namen, göttliche 9 f. 224 ff.
Negationen negiert 212.
Nilus 25 ff.
Nirschl 4. 37. 200.

O.

Olympiodor 29. 31.
Opfertheorie 127.
Origenes 1. 53. 67. 110. 189 f.
Orphische Theologie 41 f.
Otten 2.

P.

Pape 18. 45.
Patricius, Fr. 112.
Paulus, Apostel 51. 53. 94. 166.
Petrus, Apostel 46. 94.

Petrusapokalypse 20.
Philo 7. 28. 39. 47 f. 53. 58. 61. 67. 89. 97. 99. 105. 107. 111. 124 f. 138 ff. 171. 213. 217. 224. 237. 247. 256.
Pitra 12. 43.
Plato 6. 9. 20 ff. 28. 31. 47. 49. 54. 58. 63 ff. 66 f. 100 f. 107. 120. 122. 125. 136 ff. 170 f. 203. 227 f. 235. 237. 243.
Plotin 4. 7. 13. 39. 45. 58. 65. 69. 74. 76. 78. 85. 86. 90. 113. 125 143 ff. 158. 167. 237. 247. 250 255.
Plutarch, Sohn des Nestorius 50 von Chäronea 123.
Polemik gegen Wortklauber 67. gegen Anthropomorphismus 206 f.
Porphyrius 1. 7. 9. 13. 29. 39 f. 57. 113. 146. 204. 251.
Pseudepigraphon 3. 14. 26 f.
Pythagoras, Pythagoreer und Neupythagoreer 48. 104. 110. 123 f. 216.

R.

Rauschen 99.
Reigentanz 170 f.
Rohde 13. 25. 60. 94 f. 135 ff. 148.
Rothe 110.
Ruhen und Schweigen 123 ff.
Rundgang des Bischofs 80.

S.

Schaff 100.
Schanz, M. 111.
Schlaf 80. 250 f.
Schlussformeln 34 ff.
Schönheit 63 ff.
Scholz, v. 67.
Schultze 100. 109.
Schutzgeister 58 ff.
Seelenführer 60.
Sergius von Resaina 259.
Siebert 150.
Siegfried 67. 199.
Siegel 246 ff.
Sonne 236 ff.
Sozomenus 99 f.
Spiegel 246 f.
Steinthal 227.
Steitz 150.
Stiglmayr 4. 15. 23. 24. 51. 54. 66. 72. 80. 85. 116. 131. 163. 166. 170. 258.
Strauss-Torney 128.
Stufen des Seins und Lebens 76 f.
Suicer 45.
Suidas 3. 103.
Synesius von Cyrene 11. 54. 227.
Syrianus 41. 50. 97.

T.

Tacita exspectatio 144.
Taufe 106.
Taufpate 56 f. 60.
Taufritus 165 f.
Telesiurgie 98 ff.
Themistius 108.
Theodor von Asine 9.
Theodoret 38.
Theologen und Theologie 38 ff. 83. 104.
Theophanien 98. 220.
Timotheus 15. 31.
Titus 15 f.
Triaden 178.
Trunkenheit 141. 249 ff.

U.

Überlieferung 103 ff.
Usener 30. 60. 70.

V.

Vergottung 190 ff.
Visionen 18 ff. 26.
Vogt 143.
Vorhang 215 ff.

W.

Wechselwirkung, zwischen Griechentum und Christentum 2. 43 f.
Wege, drei 174 ff.
Wehofer 201.
Wendland 99. 111.
Westen 166.
Willmann 65.
Wobbermin 93 f. 113.
Wolff 138.

Z.

Zauberpapyri 10. 14. 15. 61. 112 f. 120. 126 f.
Zeit 251 f.
Zeller 9. 40. 41. 50. 64. 97. 138. 143. 147. 150. 154. 161.
Zöckler 21. 60. 100. 109. 133. 260.
Zweitakt: Herausgehen und Bleiben 79 ff.

Griechisches Wortregister.

Dieses Register enthält die für die Untersuchung markanteren griechischen Termini.

A.

ἄβατος 122. 212. 221.
ἀβλεψία 160.
ἀγαθόδοτος 33.
ἀγαθοειδής 32. 56. 73.
ἀγαθοπρεπής 80.
ἀγαθότης 102. 238 ff.
ἄγαλμα 51. 213 ff. 224.
ἀγαπητός 67.
ἀγγελικός 69. 90. 226. 241.
ἄγγελος 45. 58 f. 70. 86. 131. 241.
ἀγέλη 70.
ἀγνεία 149. 175.
ἀγνοεῖν 143.
ἄγνωστος 42. 45. 97. 120. 159 f.
ἄγραφος 105.
ἀδιαιρέτως 2.
ἀδιάλυτος 71.
ἀδίδακτος 200.
ἀθέατος 160.
ἀθλοθεσία und ἀθλοθέτης 60.
ἀθροίζειν 136.
ἀθρόος 75. 141.
αἴνιγμα 113. 218. 221. 247.
αἰσθητικός 76 f.
αἶσχος 204 f.
αἰσχρός 202.
αἴτιος 83. 84.
αἰών 251 f.
ἀκατάληκτος 84.
ἀκίνητος 80.
ἄκρος 31. 46. 79. 156. 161. 180. 183. 231.
ἀκρότης 46. 58. 70. 162 f. 186. 231.
ἀκτίς 29. 75. 159.
ἀλήθεια 164.
ἀληθής 23 f. 68.
ἀλληλουχία 69. 71 f.
ἀλλοτριοπραγία 87.
ἀλογία 132. 230.
ἄλυτος 31.
ἀμβλύνειν 79.
ἀμέθεκτος 117. 248.
ἀμεθεξία 249.
ἀμείλικτος 90.
ἀμέριστος 72. 79. 219 ff.
ἀμέσος 233 f.
ἀμετάβλητος 229.
ἀμεταστάτως 24 f. 229.
ἀμετρία 250.
ἀμιγής 79. 81 f. 117.
ἀμορφία 68.
ἀμόρφωτος, ἀτύπωτος, ἀσχημάτιστος 221 f.
ἀμυδρός und ἀμυδροῦν 75.
ἀμύητος 112.
ἀμφίεσμα 217.
ἀναβακχεύειν 97.
ἀναγέννησις 106.
ἀνάγεσθαι 26. 61. 160. 209.
ἀναγωγή 56. 61.
ἀναγωγός 31. 102.
ἀνάδοχος 56 f.
ἀνακαλεῖσθαι 65.
ἀνακυκλοῦσθαι 69. 85.
ἀναλογία 74. 208 f.
ἀνάνευσις 62.
ἀνάπλασις 50.
ἄναρχος καὶ ἀτελεύτητος 82. 84. 151.
ἀνατατικός 86. 203.
ἀνατείνειν 86. 160. 192. 204.
ἀναφαίνειν 234.

ἀναχωρεῖν 90.
ἀνέκλειπτος 78.
ἀνεκπόμπευτος 117.
ἀνέκπυστος 113.
ἀνεκφοίτητος 80. 83. 84. 242 f.
ἀνελάττωτος 78.
ἀνελίττειν 69. 82. 85. 152. 201.
ἀνεπιθόλωτος 184.
ἀνεξερεύνητος 133.
ἀνεξέταστος 114.
ἀνεπιτηδειότης 75. 249.
ἀνεύρητος 112.
ἄνθος 154. 162 f.
ἀνθρωπόμορφος und ἀνθρωποπαθής 206 f.
ἀνοησία 132.
ἀνόμματος 159.
ἀνόμοιος 203.
ἀνομοιότης 100. 203.
ἀντέχεσθαι 188.
ἄνωθεν 74. 83. 187. 237 ff.
ἀνωνυμία 230.
ἀόρατος 81. 133.
ἀξίαν, κατὰ 87. 108.
ἀξιόπιστος 23.
ἀολλής 228.
ἀπαθής 73. 220.
ἀπαράλλακτος 80.
ἄπαυστος 80.
ἀπειράκις ἄπειρος 78.
ἀπειροδύναμος 78.
ἀπειρόδωρος 77.
ἀπεμφαίνειν 203. 205.
ἀπερικάλυπτος 217 f.
ἀπερίληπτος 243.
ἀπήχημα 195 ff.
ἀπλανής 82.
ἁπλοῦς 31. 73. 82. 164. 212.
ἁπλότης 164. 168. 212. 220 ff.
ἄπλωσις 143.
ἀπογέννησις 79.
ἀπογυμνοῦν 216 f.
ἀποδιαστέλλειν 117.
ἀποδύειν 165 f.
ἀποκαθίστασθαι 82.
ἀποκαλύπτειν 216 ff.
ἀποκληροῦν 22. 59. 102.
ἀπόκρυφος 112.
ἀπολείπεσθαι 77. 801.
ἀπολογία 16. 37.
ἀπολύειν 82. 160. 212.
ἀπόλυσις 174.
ἀπόλυτος 31. 70. 160.
ἀπονέμειν 87.
ἀποπαύειν 159.
ἀπόπαυσις 159.
ἀποπερατοῦν und ἀποπεράτωσις 235 f.
ἀποπίπτειν 68. 119.
ἀπόπτωσις 118 f.
ἀπορία 13 f. 37.
ἀπόρρητος 97. 114. 118 ff.
ἀπόρροια 195 ff.
ἀποσεμνύειν 68.
ἀποσκευάζειν 168.
ἀποταγή 169.
ἀποτυποῦσθαι 73. 239.
ἀποφαίνειν 229.
ἀπόφασις 208 ff.
ἀραρότως 80. 233.
ἀρετή 90.
ἁρμονία 35. 195.
ἄρρητος 10. 94. 97. 113. 118 ff. 129.
ἀρτᾶν 186.
ἀρχή 41. 74. 82 f. 85.
ἀρχίθεος 79.
ἀρχισυνάγωγος 240.
ἀσκητής 61.
ἀστρῷος 194.
ἀσυγχύτως 2.
ἄτακτος καὶ πλημμελής 118 f.
ἀταξία 87.
ἀτέλεστος 117.
ἀτελής 70. 114.
ἀτεχνῶς 97.
ἀτιμάζειν 209.
ἀτρεμής 33.
ἄτρεπτος 228.
αὐγή 141.
ἄϋλος 33. 73.
αὐτο —, Zusammensetzungen mit αὐτο 16 f. 69.
αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ 217.

αὐτοπραγία 86 f.
ἀφαιρεῖσθαι 82.
ἀφανής 81.
ἀφή 143.
ἄφθεγκτος 78. 120. 132.
ἀφθεγξία 131.
ἄφθονος 75. 244.
ἀφομοίωσις 59.
ἀφορίζειν 87.
ἄφραστος 82.
ἀχαρακτήριστος 30.
ἄχραντος 32. 81 f. 117. 122.
ἀχρόνως 73.

B.

βέβηλος 113. 115. 122.
βλαστός 245.
βοσκηματώδης 204.
βοῦς 202.
βυθός 128.

Γ.

γάλα und βρῶμα 244 f.
γάμος 46. 48. 71 f.
γελάω 23.
γένεσις 101. 239 f. 251 f.
γεννητικός 230.
γνήσιος ἐραστής 223.
γνόφος 131.
γνώριμος 225.
γνῶσις 72. 133. 171. 183. 211 f. 250.
γνωστικός 76. 157. 160 f.
γόνιμος 26. 84 f. 245.
γονιμότης 230.
γυμνός 165. 167. 216 ff. 222 f.
γυμνοῦν 215.

Δ.

δαίμων 22. 58 f. 166.
δεσμός 71. 193.
δεύτερος 70 f. 79. 83. 161. 182. 214. 237.
δευτεροφανής 177.
δημιουργεῖν 102. 238 f.
δημιουργός 80. 242.
δημοσιεύειν 113. 116.
δημώδης ὑπόληψις 121.
διὰ δή τινων κτλ. 221 f.
διάδοσις 90.
διαδοτικός 75.
διαιρεῖν 68.
διαιρετός 168 f.
διακληροῦν 59.
διακόσμησις 178; 234.
διάκοσμος 70. 208. 226.
διακρίνειν 2.
διάκρισις 78 f. 248.
διαλεκτικός 54. 201.
διὰ μέσων κτλ. 233 f.
διανέμειν 181. 187.
διάνοια 53. 125. 139. 149. 157.
διαπορεῖν 16.
διαπορθμεύειν und διαπορθμευτικός 235.
διάταξις 209.
διατριβή 31 f.
διαφοιτᾶν 75.
διαχυτικός 244.
διδάσκαλος 50 ff.
διειδής 247.
διεξοδικός 73. 150.
διέναι (διΐημι) 74.
δικαιοσύνη 86 ff.
διορίζειν 37.
διττός 200. 243 f.
δόξα 116. 260 f.
δοξαστικός 152. 210 f.
δόσις 179. 235.
δράω 48.
δύναμις 10. 70. 73. 75. 103. 152 f. 158. 168. 177. 195. 207. 230. 233.
δυναμοποιός 79.
δῶρον 61 f.

E.

ἔγγραφος 105.
ἐγγυμνάζεσθαι 90.
ἐγγύς 77. 233 f.
ἔγκαιρος und εὔκαιρος 37.
ἐγκάρδιος 163.
ἐγκόσμιος 69 f.
ἐγρήγορσις 251.
ἐγχειρίζειν 178. 184.

ἔγχρονος 73.
εἴδωλον 68. 196.
εἰκών 201 ff. 218. 239.
εἶναι, αὐτῷ τῷ εἶναι 238.
εἰρήνη 16 f. 80. 131.
εἰσδέχεσθαι 33. 73.
εἴσω und ἔξω 216 und 218.
ἔκγονος 218. 238.
ἐκδημεῖν 51.
ἐκθειάζεσθαι 138.
ἐκθειοῦν und ἐκθέωσις 142.
ἐκθεοῦν und ἐκθέωσις 159. 191 ff.
ἐκθεωτικός 195.
ἐκκαλύπτειν 113.
ἐκλάμπειν 29.
ἔκπτωσις 68.
ἐκσίγησις 124.
ἔκστασις 139. 143. 148. 160. 172 f.
ἐκστατικός 173.
ἐκφαίνειν 42. 79.
ἐκφαντορία 30.
ἐκφαντορικός 45.
ἐκφέρειν 106.
ἑλικοειδής 153.
ἐλλάμπειν 75. 164. 178.
ἔλλαμψις 156. 168. 205. 254.
ἐμπαθής 253.
ἐμπέλασις 181.
ἐμπύριοι σχηματισμοί 240 f.
ἐμφαίνειν 46. 234.
ἐμφανής 218.
ἔμφασις 247. 252.
ἔν 77. 120. 153 ff. 180. 209.
ἑνάς 74. 150 ff. 156 ff.
ἐναστράπτειν 66.
ἐνδείκνυσθαι 45.
ἔνδον 80.
ἐνέργεια 27. 42. 72. 78 f. 80. 81. 83. 160 f. 201. 234.
ἐνθάδε 22.
ἐνθεάζειν 172 f.
ἐνθεαστικός 201.
ἔνθεος 41. 102. 106. 129. 137. 142. 156. 170. 201.
ἐνθουσιάζειν 54. 137.
ἐνθουσιᾶν 51. 141. 153.
ἐνθουσιασμός 147.
ἐνιαῖος 42. 54. 73. 75. 76. 79. 120. 147. 150 ff. 170.
ἐνιδρύειν 181.
ἐνίζειν 70. 156. 170.
ἑνικός 73. 78. 80. 156.
ἑνοειδής 70. 73. 75. 79. 120. 150 ff. 156 ff. 166. 169 f.
ἑνοποιεῖσθαι 169.
ἑνοποιός 80. 157. 237. 240.
ἑνότης 152 ff. 156. 170.
ἑνοῦν 2. 73. 78 f. 132. 144. 146. 150 ff. 156 ff.
ἔνυλος 68. 168. 205. 255.
ἕνωσις 78 f. 130 132. 147. 150 ff. 156 ff. 170. 175 f. 179 ff. 247 f.
ἑνωτικός 69. 240.
ἐξαγγελτικός 45. 131. 226.
ἐξάγειν 105. 108.
ἐξαιρεῖσθαι 72. 81 f. 122. 208. 241. 248. 250.
ἐξαίφνης 137. 142. 145.
ἐξαπλοῦν 138. 239.
ἐξαρτᾶν 181. 187.
ἕξις 24. 26. 42.
ἐξίστασθαι 51. 80. 138. 148. 171 ff.
ἐξοικίζειν 139.
ἐξολισθαίνειν 68.
ἐξομοίωσις 142.
ἐξορχεῖσθαι 116.
ἐπαφή 173. 249.
ἐπέκεινα 129. 212. 250 f.
ἐπιβάλλειν 159. 173. 201.
ἐπιβολή 31. 143. 155 f. 159. 173 f.
ἐπιδιδόναι 160.
ἐπίδοσις 78. 143.
ἐπικαλεῖσθαι 30.
ἐπιλάμπειν 75.
ἐπίπνοια 30. 31.
ἐπιρρεῖν, ἐπιρροή, ἐπίρροια 244 f.
ἐπιστασία und ἐπιστατεῖν 59 f.
ἐπιστήμη 211. 233.
ἐπιστητός 225.
ἐπιστρεπτικός 71.
ἐπιστρέφειν 65. 71. 82 ff.
ἐπιστροφή 69 f. 82 ff. 152. 173.

ἐπιτήδειος 75.
ἐπιτηδειότης 75. 184. 247. 249. — πρὸς ὑποδοχήν 56.
ἐπιτρέπειν 28.
ἐπιτροπεύειν 242.
ἐπίτροπος 59.
ἐπιφάνεια 75. 214.
ἐποπτεία 32. 103.
ἐποπτεύειν 33. 156.
ἐπόπτης 29.
ἐποπτικός 31. 97.
ἐφάπτεσθαι 144.
ἔφεσις 143.
ἐφίεσθαι 71. 75.
ἐφικτός 28. 73.
ἔφορος 29. 31.
ἐρᾶν 71. 173.
ἐραστός 67. 70. 173.
ἐρημεῖν, ἐρημία, ἔρημος 124 f.
ἔρως 66 ff. 173.
ἐρωτικός, ἐρωτικοὶ ὕμνοι 11 f. 55.
ἔσθημα 167.
ἔσοπτρον 247.
ἑστία 228 f.
ἔσχατος 27. 74 f. 165 f. 196 f. 235. 239.
ἕτερος 81.
ἑτεροταγής 71.
ἑτερότης 170.
εὐαρμοστία 66.
εὐεργεσία 50. 70.
εὐθύς 84. 151. 153.
εὐπάθεια 245.
εὐφραίνεσθαι 65 f. 89.
εὐφροσύνη 57. 66. 245. 253.
εὔχεσθαι 30 f. 182.
ἐφαρμογή 66.
ἐφετός 67. 71.
ἐχεμυθία 114.

Z.

ζῆν ἐραστοῦ ζωήν 173.
ζητεῖν 208.
ζήτησις 67. 133. 204.
ζωογόνος 207. 246.
ζωοποιός 57.
ζωοῦν 239.
ζωτικός 76 f. 194. 245.

H.

ἡγεῖσθαι 29 f. 56.
ἡγεμονία 86.
ἡγεμονικός 70.
ἡγεμών 50 ff.
ἡδονή 253 und 255.
ἡλιοειδής 140.
ἥλιος 140. 237 ff.
ἠρεμία 139.
ἥρωες 70.
ἡσυχάζειν 130.
ἡσυχαστήριον 133.
ἡσυχία 129. 131 f. 139.

Θ.

θάμβος 123.
θέα 145. 175.
θέαμα 26. 32. 201.
θεαστικῶς 201.
θεαρχία 226.
θεαρχικός 26. 45. 47. 58. 79. 215. 230.
θεᾶσθαι 42. 65. 228.
θεατής 144.
θεῖος, θεῖα ὀνόματα 9 f. ὕμνοι 11 f. Attribut der Lehrer 50 f. θεῖος ἔρως 69. θεία ζωή 165. θεῖος γνόφος 160; sonst 66. 70. 80. 116. 126. 137. 160. 168. 180. 195 ff. 218. 225. 256.
θέμις, θεμιτός, θεσμός, θεσμοθεσία 61. 106 ff. 113.
θεοειδής 24. 26. 73. 140. 154. 159. 166. 169. 229.
θεοθρέμμων σιγή 129.
θεόληπτος 46. 51.
θεολογία 38 ff. συμβολικὴ θ. 10.
θεολόγος 38 ff. 200. 226.
θεολογικός, 40 ff. θεολογικαὶ στοιχειώσεις und ὑποτυπώσεις 10 f.
θεομίμητος 62.
θεοπαράδοτος 44.

θεόπνευστος 39.
θεοπρεπής 68.
θεοπτεία 26.
θεοσοφία 42. 44.
θεόσοφος 40. 42. 44.
θεοῦν 191 f.
θεουργία 41.
θεουργικός 46. 147. 227.
θεουργός 10. 15. 106.
θεοφόρητος 141.
θεραπεύειν 127.
θεραπευτής 18. 115.
θεωνυμία 68.
θεωνυμικὰ ἀγάλματα 224.
θεωρεῖν 37. 67. 140. 154. 208.
θεωρητικός 178.
θεωρία 28. 31. 67. 99.
θέωσις 169. 191. 195.
θιασώτης 105
θορυβεῖν 68.
θόρυβος 123.
θρεπτικός 76.
θρησκεύειν 127.
θρόνοι 207.

I.

ἰδέα 54.
ἰδιότης 12. 72. 79 f.
ἱδρύειν 80.
ἵδρυσις 80.
ἱεράρχης 51. 56. 57.
ἱεραρχία 28. 57. 61. 106.
ἱεραρχικός 26. 62. 106.
ἱερατικός 48. 61. 107. 169.
ἱεροθέτης 51.
ἱερός 10. 15. 47 f. 59. 62. 79. 117.
ἱεροὶ νόες 83 f.
ἱεροτελεστής 51. 117.
ἱερουργεῖν und ἱερουργία 102.
ἱεροφάντης 111.
ἱεροφαντικός 108.
ἰθύνειν 31.
ἰσάγγελος 74.

K.

καθαίρειν 58. 132. 136. 138. 176. 240.
καθαρεύειν 73. 113. 122.
καθαρός 31. 32.
καθαρότης 81 f.
κάθαρσις 45. 136. 193.
καθαρτικός 59. 169. 177. 193. 206.
καθέλκειν 186.
καθηγεμών 50 ff.
καθήκειν 186 f.
καθοδηγός 59.
καθορᾶν 137.
καιρός 251 f.
κακόν 87.
καλεῖν πρὸς ἑαυτό 65.
καλλοποιός 66.
καλός, κάλλος, καλλονή, 63 ff.
κατάγεσθα und κατιέναι 203 f.
καταδεέστερος 69. 71. 79.
κατακωχή 147.
καταλάμπειν 75.
κατάσχετος 141.
κατάφασις 209 ff.
κατέχεσθαι 137. 148.
κατιέναι 74.
κατοχή 173. 201.
κάτοχος 173.
κάτοπτρον 247.
κινεῖν 65. 80. 83 ff. 150 ff. 240.
κίνησις 83 ff. 150 ff.
κινητικός 207. 239.
κοινωνία 66. 71 f. 194 f. 249.
κοινωνικός 69. 72.
κόλπος 30. 245.
κορυφαῖος 46. 163.
κορυφή 31.
κόσμος 70.
κουροτρόφος 245.
κρᾶσις 69.
κρατήρ 242 f.
κρείττων 69. 71. 157. 208.
κρείττονα γένη 226.
κρύβε, κρύπτειν 112.
κρυφιόμυστος 131.
κρύφιος 45. 70. 80. 117. 120 ff. 154. 160. 230.
κρυφιότης 45.
κτηνωδεία 202.

κυριότητες 101.

Λ.

λεγόμενα und δρώμενα 201.
λέξις 67.
λήξεις 22 ff.
λίθος 193.
λογικός 76 f. 150. 191. 194 f. 202.
λόγιον 31. 39 ff. 68.
λόγιος 29 f.
λόγος ἱερός 47 f.
λόγοι θεῖοι 58.
λόγος 28 f. 67 f. 111 f. 129. 152 f. 212.
λόγος ἀληθής 201.
λύσις 13 f.

M.

μαίνεσθαι, μανία 126. 171 f.
μακάριος 22. 24. 73. 97. 145. 214.
μακαριότης 79.
μαρμαρυγή 180. 187.
μέθεξις 75. 241. 247.
μεθίστασθαι 25.
μεθύειν 141. 250.
μείωσις 229.
μέλι 246.
μένειν 80. 84 f.
μερίζειν 86.
μερικός 231 ff.
μεριστός 68. 73. 79. 166. 218. 220. 241.
μέσος 85. 235.
μεσότης 235.
μετὰ θεὸν oder θεούς 151.
μετέχειν 75; 192. 228.
μετουσία 80. 147.
μετοχή 249.
μέτοχος 62.
μετρεῖν und μέτρον 156. 251 f.
μονάς 74. 79. 159. 169.
μονή 79. 228 f.
μόνιμος 80. 244.
μονοειδής 64. 79. 221. 233. 240.
μόνος πρὸς μόνον 143.
μορφή, μορφοῦν, μόρφωσις, μορφωτικός 221 f.
μυεῖν 97. 118. 184.
μύησις 97. 117.
μυριόλεκτος 17 f.
μυσταγωγεῖν 98.
μυσταγωγία 97.
μυσταγωγός 60.
μυστήριον 31. 42. 94. 97. 114.
μύστης 168. 171.
μυστικός 31. 62. 242.

N.

νεοτελὴς ψυχή 53 f.
νηφάλιος μέθη 141.
νήφειν 141.
νοεῖν, νοῦς und ὑπὲρ νοῦν ἕνωσις 158.
νοερός 31. 53. 76. 99. 150. 154. 159. 194 f.
νόησις 73 f.
νοητός 57. 213.
νομοθέτης 51.
νῶτον 207.
νῶτον τοῦ οὐρανοῦ 21.

O.

ὁδηγεῖν 57.
ὁδοποίησις 56.
οἰκειοπραγία 86.
οἰκεῖος 66. 80. 203. 205. 209 f. 238.
οἰκειότης 66.
οἶκος 20. 242 f.
ὁλικός 75. 77. 238.
ὁμοιότης 58.
ὁμονοητικός 72.
ὁμόστοιχος 72.
ὁμοταγής 72 f. 234.
ὁμοφυής 71.
ὄνομα 9 ff. 211 f. 224 ff.
ὀπαδός, συνοπαδός und συνοδοιπόρος 61.
ὅρος 87.
ὀροφή 20.
οὐρανοπορία 239.
οὐσιώδης 76 f. 194.

Π.

παθητικός 220.
παθητός 73.

πάθος 165 f. 248.
παῖς 14 f.
πάναγνος 184.
πανηγεμών 58.
παράγειν 73. 83. 230.
παραγυμνοῦν 216.
παραγωγή 73.
παράδειγμα 46.
παραδιδόναι und παράδοσις 103 ff. 200. 226 f.
παραλαμβάνειν 103 ff.
παραπέτασμα 215 ff.
παρεῖναι und παρουσία 74 f. 80. 83. 127. 145. 174. 180. 184 f. 240.
πατριά 230.
πεῖσμα 188.
περαίνειν 84.
πέρας 165.
περιεκτικός 80. 243.
περιέχειν 84. 233. 238. 240.
περικαλύπτειν 217.
περικεῖσθαι 217.
περιλαμβάνειν 85. 233.
περιοχή 72.
περισσῶς 232.
περιστέλλειν 118.
περιχορεύειν 84. 171.
πηγαῖος 66. 75.
πηγή 71. 164.
πηγνύναι 80
πλάνη 122 f.
πλασματώδης 204. 222.
πλῆθος 56. 68. 73. 122. 156. 168. 238.
πληθύνειν 73. 78 f. 80.
πληροῦν 10. 70. 71. 130. 190.
λησιάζειν 90. 183.
πλήσιος 77.
ποδηγεῖν 31 f.
ποικιλία und ποικίλος 164 f. 168. 217.
πολλαπλασιάζειν 79. 80.
πολλαπλασιασμός 79.
πολυγονία 79.
πολυειδής 165.
πολυύμνητος 47.
πολύφωτος 21. 186 ff.
πορεία 22. 57.
πόρρω 77. 186.
πρεσβύτερος 53. 71. 161. 232 f.
πρεσβυτικὴ διάνοια 53.
προαγωγή 81.
προαιρεῖσθαι und προαίρεσις 238.
προβάλλειν 70. 220 ff.
προεῖναι 250.
προέρχεσθαι 84. 234.
προέχειν 72. 240.
πρόθυρα 98.
προϊέναι 70. 79 f. 82 f. 229. 242 ff.
προκαθηγεῖσθαι 57.
προλαμβάνειν 233. 240.
προλάμπειν 31.
προνοεῖν 83. 74 ff. 251.
προνοητικός 71. 76. 80. 83. 242.
πρόνοια 70. 74 ff. 242. 251.
πρόοδος 78 f. 83 f.
προορισμός 46.
προσάγειν 57.
προσανάγεσθαι 183.
προσέχειν 67.
προσεχής 231. 236.
προσθέσις und προσθήκη 168.
προσοχή 251.
προσπίπτειν 68.
προστάτης 60.
προσυλλαμβάνειν 72.
προτείνειν 54. 220 ff.
προτέλειος 177.
προτιθέναι 243.
προϋφίστασθαι 17. 64. 73.
προχέειν 243. 245.
πρώτιστος 58. 67. 70. 251.
πρωτουργός 70. 234.
πυρά 21.

P.

ῥαστώνη 253 ff.
ῥίζα, ῥιζοῦν 245.
ῥίπτειν 113.
ῥοπή 119.

Σ.

σέβειν 130.
σειρά 70. 186 ff.
σεμνός 203. 205. 209 f.
σημαίνειν 67.
σιγᾶν, σιγή und σιωπᾶν, σιωπή 108 ff. 123 ff.
σκοπός 27 f. 67.
σοφία 73. 126.
σταθερός 79. 84. 228.
στερεός 243.
στοιχειοῦν 51.
στόμα ἕνθεον 201.
στόμιον 20 ff.
στρατηγία 70.
συγγενής 233 f.
σύγκρασις 80.
συγχορεύειν 171.
συγχορευτής 62.
συζευγνύναι 72.
συζευτικός 72.
συλλαμβάνειν 239.
συμβακχεύειν 50.
συμβολικός 10. 201 f. 217.
σύμβολον 10. 26. 94. 105. 181. 217 ff.
συμμετρία 34 f. 66.
συμμιγής und συμμίγνυσθαι 248 f.
συμπάθεια 193.
συμπεραίνειν 236.
συμπεριπολεῖν 171.
συμπληρωτικός 236.
σύμπνοια 193.
σύμπτυξις 169.
συμπτύσσειν 69. 170. 195.
συμφυής 203. 220.
συνάγειν 73.
συναγωγός 174. 179. 238. 240. 243.
συνάπτειν 59. 70. 71. 82. 158. 162. 180. 183.
συναφή 161. 179. 183.
συνδεῖν, σύνδεσις 235.
συνδετικός 193. 195.
συνεγνωσμένος 252.
συνεῖναι 22. 182.
συνεκτικός 207. 228.
συνέλιξις 53. 74. 150.
συνελίσσειν 85.
συνενοῦν 70. 120.
συνέχεια 71.
συνέχειν 72. 102. 228. 239.
σύνθημα 193. 195 f. 224. 243.
συννεύειν 156.
συνοραν, συνοπτικός, σύνοψις 54.
συνοχή 72. 229.
σύνταξις 72.
συντηρητικός 246.
σύστοιχος 71.
σφραγίς 248 f.
σχέσις 24.
σχῆμα, σχηματίζειν 219. 221. 224.
σωματικός 76.
σωματοειδής 221.
σωματοπρεπής 68.
σωτηρία 50. 56. 70. 76. 182. 195.
σωτηρία λογική 191.

Τ.

τάξις 12. 61. 70. 79. 177 f. 226.
ταὐτό 81. 84. 243.
ταυτότης 79 f.
τέλειος 98. 233.
τελειότης 244.
τελειοῦν 79. 102. 235. 239.
τελείωσις 99. 235.
τελειωτικός 177.
τέλεος 30.
τελεσιουργεῖν, τελεσιουργία, τελεσιουργός und τελετουργεῖν, τελετουργία, τελετουργός 98. 101 ff. 179 f. 239. 244.
τελεστικός 177.
τελετή 42. 98. 168. 179.
τελευταῖος 74. 82 f. 181. 233. 234 f. 253.
τέλος 74. 82 f. 252.
τερατολογία 204 f.
τιμᾶν 130. 133. 204. 211.
τίμιος 203. 205.
τρανής 187.
τρεῖς τριάδες 178.
τρέφειν, τροφή 240. 243 ff.
τριάς 31.

τριπλασιαζόμενος 70.
τρισμέγιστος 10.
τρισυπόστατος 74. 230.
τύπος 221 f. 237. 248.
τυρραννικός 100 f.

Υ.

ὑγρός 243. 246.
ὕδωρ 246.
ὕλη und πάθος 220.
ὑλικός 73.
ὑμνέω und Komposita 46 ff. 68. 97.
ὑμνολογία 47.
ὕμνος 11 f.
ὑμνῳδία 11. 47.
ὕπαρξις 42. 78.
ὑπεράγαθος 31.
ὑπεράγνωστος und ὑπεράρρητος 31. 120. 159.
ὑπεραίρειν 158. 161.
ὑπεράπειρος 79.
ὑπεραπλοῦν 75. 163 f. 239.
ὑπεράτρεπτος 79.
ὑπερβαίνειν 233.
ὑπερβολή 212.
ὑπερκόσμιος 69.
ὑπερενοῦν 163.
ὑπερέχειν 82. 195. 239 f.
ὑπεροχή, ὑπεροχικός 72. 82. 209. 212. 229. 250.
ὑπέρθεος 31. 159.
ὑπερίδρυται 81. 229.
ὑπερκεῖσθαι 69. 234 ff. 249.
ὑπερλάμπειν 31.
ὑπὲρ νοῦν ἕνωσις 158 ff.
ὑπερουράνιος 56. 74. 97. 105.
ὑπερούσιος 31. 76. 120. 160. 162. 250.
ὑπερπλήρης 78.
ὑπέρσοφος 73.
ὑπέρτερος 69. 71. 79.
ὑπερφαής und ὑπερφανής 31.
ὕπνος 250 f.
ὑποδεικνύναι 39.
ὑποδέχεσθαι 75.
ὑποδοχή 56. 207. 232. 248.
ὑπομένειν 79.
ὑπόστασις 64 f. 79 f.
ὑποστάτης 16.
ὑφειμένος 69. 177. 233 ff.
ὑφηγεῖσθαι und ὑφήγησις 54.
ὑφίστασθαι 17.
ὑψηλός 187.

Φ.

φανός 75.
φαντάζεσθαι 203 f. 220.
φαντασία 220.
φανταστικός 204.
φάσμα 213 ff.
φέγγος 66.
φῆμαι 48 f.
φιλία 193 f.
φίλος 15. 30. 31.
φιλοσοφία 30 32. 40. 98 ff.
φιλόσοφος 46. 98 ff. 122.
φοιτᾶν 75. 80 f.
φρίκη 123.
φρουρά 228 f.
φρουρεῖν 102.
φρουρητικός 102. 229. 246.
φυγὴ μόνου πρὸς μόνον 143.
φυτικός 10. 40.
φυσιολογία 27. 42.
φῶς 31. 32. 159. 180. 202. 230.
φωταγωγεῖν 30.
φωτίζειν 102.

Χ.

χαλδαϊκός 40. 43.
χαμαίζηλος 118 f.
χαρακτήρ 218 f.
χάσμα 20 ff.
χειραγωγεῖν 151.
χειραγωγός 57.
χιτών 165 ff.
χορεία 171.
χορηγία 78.
χορηγός 66. 245.
χορός 70. 151.
χριστοειδής 24.
χρονικὴ παράτασις 252.
χρόνος 251 f.

χύσις 246.
χωρεῖν 68.
χωρίζειν 136. 251.

Ψ.

ψιλός 67. 147.
ψυχή 56. 68. 70. 76.
ψυχῆς ψυχή 140.
ψυχικός 66. 69.

Ω.

ὡσαύτως 75. 82.

Druckfehler.

S. 3 Z. 7 v. u. lies: Anklang.
„ 8 Z. 1 der Anm. lies: Thomas v. Aquin,
„ 9 Z. 3 v. u. lies: verfasste.
„ 44 Z. 10 v. u. lies: κρυφίας.
„ 46 Z. 15 v. o lies: μὲν.
„ 47 Z. 5 v. o. lies: ἐφυμνεῖν.
„ 50 Z. 1 v. o. lies: Prädicirung und: als.
„ 66 Z. 8 v. o. lies: τῆς, Z. 15 v. o. liess: καὶ
„ 69 Z. 11 v. o. lies: κινοῦσαν.
„ 89 Z. 3 der Anm. lies: ἀριτῆς.
„ 100 Z. 1 v o. lies: βαπτιστής.
„ 105 Z. 6 v. o. lies: αὐτόν.
„ 120 Z. 1 v. o. lies: ἄψραστον, Z. 10 lies: ἄπερ, Z. 11: ἄφθεγκτα, Z. 13: ἀοριστίαν, Z. 16: ἄγνωστος, Z. 18: ἄγνωστον, Z. 1 v. u. lies: τὸ.
„ 121 Z. 8 v. o. lies: ἀληθές.
„ 128 Z. 3 v. u. lies: ἄφθεγκτον.
„ 130 Z. 6 v. u. lies: πρεπούσῃ.
„ 141 Z. 8 der Anm. lies: Quellenstudien.
„ 148 Z. 2 v. u. lies: ἐπαιρόμενον.
„ 157 Z. 3 v. o. lies: κρείττονα, Z 4 lies: ἐνεργείας.
„ 169 Z. 7 v. u. lies: ist.
„ 172 Z. 17 v. o. lies: desavouiert.
„ 179 Z. 2 v. o. lies: τῆς.
„ 187 Z. 15 v. o. lies: ὅλῃ.
„ 204 Z. 2 der Anm. lies: Ägypter.

Wert
Bookbinding
Grantville, PA
2024
"We're Quality Bound"